Gerh. Niedermeyer

Diss. Erlangen

1909.

SÖREN KIERKEGAARD'S PHILOSOPHISCHER WERDEGANG

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER
FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

GERHARD NIEDERMEYER
CAND. PHIL.
AUS BERLIN

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 22. JULI 1909.

ACAD. LIBRÄT. BIBL.

1909
QUELLE & MEYER
LEIPZIG

73

Druck von C. G. Naumann in Leipzig.

Meinem Freunde

Fritz Binde

in Treue zugeeignet.

Verzeichnis der Literatur.

Novalis: her. von Minor, Jena 1907 I—IV.
Tieck: Werke her. von G. L. Klee, Wien 1892.
Hölderlin: Werke, her. von Böhm, Jena 1905 I—III.
Steffens: Lebenserinnerungen, Jena 1908.
Romantikerbriefe, her. von Gundelfinger, Jena 1907.
Fr. Schlegel: Lucinde, Jena 1907.
Fr. Schleiermacher: Vertraute Briefe über die Lucinde, her. von Jordan, Jena 1907.
A. W. Schlegel: 143. Bd. der D. n. L. (Dr. O. Walzel.)
Schiller: Prosaische Schriften, Leipzig, Hesse. 10. Bd.
Fr. von Schlegel: Fragmente, Jena 1904, her. von von der Leyen.
Rudolf Haym: Die romantische Schule, 2. A., Berlin 1906.
Falckenberg: Geschichte der Philosophie, 6. A., Leipzig 1908.
Kircher: Philosophie der Romantik, Jena 1906.
Karl Joël: Nietzsche und die Romantik, Jena 1905.
O. F. Walzel: Deutsche Romantik, Leipzig 1908.
B. C. Engel: Schiller als Denker. Dazu die Kritik: Zeitschrift für Ph. und Ph. Kr. Bd. 133 Heft 1., Berlin 1908.
Lederbogen: Fr. Schlegels Geschichtsphilosophie, Leipzig 1908.
Joh. Georg Hamann: her. von Claassen, Gütersloh 1877.
" " " Sibyll. Blätter, herausg. Jena 1905.
Fr. H. Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Berlin 1811.
Kronenberg: Geschichte des deutschen Idealismus, München 1909.
Schelling's Werke, Auswahl in 3 Bdn. her. von O. Weiß, Leipzig 1907.
Schelling als Persönlichkeit, Briefe etc. her. von O. Braun, Leipzig 1908.
Schelling's Münchener Vorlesungen, her von Drews, Leipzig 1902.
Hegel: Philosophie der Geschichte, her. von Brunstädt, Leipzig 1907.
" Religionsphilosophie, gekürzt her. von Drews, Leipzig 1905.
" Phänomenologie des Geistes, her. von Lasson P., Leipzig 1907.
" das Leben Jesu, her. von Paul Roques, Jena 1906.
" Geschichte der Philosophie, Berlin 1831 I—III.
Otto Braun: Hinauf zum Idealismus! Leipzig 1908.

[1]) Die Arbeit des Historikers an K'ds ist keine leichte und macht die Heranziehung einer weitverzweigten Literatur nötig, schon die Herausgeber der Samlede Värker bemerken, (XIV 377) sie hätten ein „Volk" von Männern der Wissenschaft und Praxis allein für die Herstellung der Anmerkungen heranziehen müssen.

Max Adam: Schellings Kunstphilosophie, Leipzig 1907.
W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1907.
„ „ Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin 1905.
Otto Jahn: Mozart II A., Leipzig 1907.
Max Dessoir: Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart 1906.
F. A. Lange: Geschichte des Materialismus, 2 Bde, Leipzig, Kröner.
Schopenhauer: Welt als W. und V., Leipzig 1877.
Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen, Leipzig 1873.
Th. Lessing: Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, München 1906.
H. Gomperz: Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen, Jena 1904.
Th. Gomperz: Griechische Denker, 2. Aufl., 1902/03.

Sören Kierkegaard, Samlede Värker

udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, og H. O. Lange, Kjöbenhavn 1901 Band I—XIV. (citiert S. V.)
S. K. Buch des Richters (cit. B. d. R.) her. von H. Gottsched, Jena 1905.
S. K. und sein Verhältnis „zu ihr", her. von R. Meyer, Stuttgart 1905.
S. K., ausgewählt und bevorwortet von A. Bärthold, Hamburg 1906.
S. K., „Aus den Tiefen der Reflexion" von F. Venator, Zweibr. 1901.
S. K., „Entweder-Oder" (cit. E.-O.) 2. A., üb. von O. Gleiß, Dresden 1909.
S. K., „Stadien" üb. von A. Bärthold, Leipzig 1886, 2. A. 1909.
S. K., „das Tagebuch des Verführers" üb. von Dauthendey, Inselverlag, Leipzig 1905.
S. K., „Furcht und Beben" üb. von Ketels, Erlangen 1882.
S. K., „Zur Psychologie der Sünde etc." eingel. und üb. von Schrempf, Leipzig 1890.
S. K. Lessing und die objektive Wahrheit, her. von A. Bärthold, Halle 1877.
S. K., „Einübung im Christentum" üb. von A. Bärthold, 2. Aufl. Halle 1894.
S. K., „Die Krankheit zum Tode" üb. von A. Bärthold, 2. Auflage, Halle 1905.
S. K., „Leben und Walten der Liebe" üb. von Dorner, Leipzig 1890.
S. K., Zwei eth. rel. Abhandlungen, üb. von J. v. Reincke, Gießen 1902.
S. K., „Lilien auf dem Felde etc." üb. von A. Bärthold, 3. Aufl., Halle.
S. K., Zwölf Reden, üb. von A. Bärthold, Halle 1886.
S. K., Ausgewählte christliche Reden, üb. von J. v. Reincke, Gießen 1901.
S. K., Zur Selbstprüfung, üb. von Hansen, Erlangen 1885.
S. K., „Angriff auf die Christenheit" 1851—1855, üb. von Schrempf Stuttgart 1896.

Harald Höffding, S. Kierkegaard, Stuttgart 1902. (cit. K. a. Ph.)
G. Brandes, „ „ Leipzig 1879.
A. Bärthold, „ „ Halberstadt 1873.
„ „ S. K'ds Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale, Gütersloh 1886.
A. Bärthold: Noten zu S. K'ds Leben, Halle 1876.
„ „ Aus und über S. K., Halberstadt 1874.
„ „ Geleitbrief zu den „Bissen", Leipzig 1890.
Chr. Schrempf, S. K. und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1887.
E. Lorentz, Über die sogenannten ästh. Schriften S. K'ds, Leipzig 1892.
A. Bärthold, Die Bedeutung der ästh. Schriften S. K'ds, Halle 1879.
A. Bärthold zur theol. Bedeutung S. K'ds, Halle 1890.
„ „ Die Wendung zur Wahrheit, Gütersloh 1885.
„ „ Was ist Christentum?, Gütersloh 1884.
Ph. Münch, Die Hauptgedanken K'ds, Leipzig 1902.
Chr. Schrempf, S. K., ein unfreier Pionier der Freiheit, Frankfurt a./M. 1907.

INHALT

Seite

Einleitung:

Die leitenden Gesichtspunkte . . . . . 9—11

Ausführung:

I. Allgemeine Charakteristik . . . . . 11—18
Der ἀφωρισμένος — Assoziationswesen — Entweder-Oder — Weiblichkeit — Zweierlei Religion — Zweierlei Bilder — Zweierlei Sprache — Brief und Fragment — Kierkegaard und Nietzsche — Das neue Urteil über die Romantik.

II. Die Romantiker als Ironiker . . . . . 18—31
a) Neue Lebensgefühle — Der poetisch-sittliche Mensch — Idee und Wirklichkeit — Der subjektive Idealismus — Romantische Innerlichkeit — Romantische Totalität — Die Ironie als Lebenselement — Die Ironie ein Spiel — Selbstanschauung — Selbstbestimmung — Der magische Idealismus — Witz, Humor, Spiel der Harmonie. b) Die Ironie als dichterisches Mittel.

III. Kierkegaard als Romantiker . . . . . 31—45
Halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen — K'ds πάθος—Janus bifrons — Sokrates — Das „Ich" — Das „Du" — „Sich" dichten — „Der Verführer" — „Kein Zwielicht" — Der potenzierende Genitiv — Dialektische Lyrik — Die Märchenwelt — Zusammenfassung.

IV. Kierkegaard als Überwinder der Romantik . . . . . 45—61
a) Die Abweisung der Romantischen Ironik als Äußerung des „allmächtigen" Subjektivismus — Sokratische Ironik — Die Lucinde (Schleiermacher und die Lucinde, K'd und die Lucinde). Was ist Poesie? — Was heißt poetisch leben? — Fichtes philosophischer Despotismus — Tiecks Poesie der Poesie — Solgers Negation der Negation — Kritik der Kritik — b) Die Romantische Ironie als Moment in K'ds „Existenz" aufgenommen — Die Ironie als beherrschter Moment — Die Rechenschaftsforderung der Ironie — Resultat — Die Romantik und Mozart — Goethe und Shakespeare.

V. Die Erzieher Kierkegaards zur Freiheit von ungesunder Ironik 61—73
Hamann, der existenzielle und leidenschaftliche Denker — Jacobi, der Wegleiter zur „inneren" Wahrheit — Ein Nachtrag: Das „Werden" als unromantischer Begriff — Hegel: als Bekämpfer der Romantik, als Philosoph der Geschichte.

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, den historischen Unterbau zu liefern, der dem deutschen Leser ein tieferes Verständnis Sören Kierkegaards ermöglicht, als nur die Kenntnis seines Lebens als eines in sich abgeschlossenen Ganzen oder die Lektüre seiner Schriften bei allem guten Willen, sich in ihn einzufühlen, bietet. Dabei scheinen sich aber gerade hier Schwierigkeiten besonderer Art zu erheben. Will Kierkegaard doch nach einem Ausspruch die heimliche Note, die sein Leben erklärt, weggenommen haben; soll doch, wie er sagt, nach seinem Tode niemand in seinen Schriften eine einzige Aufklärung über das finden, was sein Leben eigentlich ausgefüllt, niemand die Schrift finden, die sein Innerstes aufdeckt.[1])

So ist er denn auch bis jetzt vom Standpunkt des Historikers nur in Höffdings[2]) zum Teil scharf kritischer Schrift gestreift, dagegen von diesem als Philosoph, von anderen als Theologe[3]), wieder von anderen als christliche Persönlichkeit[4]), ja von gewisser Seite als Pionier der Freiheit[5]) in kirchenpolitischer Hinsicht gewürdigt worden. Brandes liefert in seiner allerdings etwas einseitig literaturhistorischen Kritik[6]) Kierkegaards einige wertvolle Anregungen, doch fehlt ihm die Voraussetzung, Kierkegaard als Denker zu umfassen.

---

[1]) B. d. R. 72.

[2]) K'd a. Ph. 11—32 (vergl. auch Münch, Die Hauptgedanken K.s. Leipzig 1902).

[3]) Bärthold, K'd als Theologe. — Vorrede zu „Begriff Angst" von Schrempf.

[4]) K'ds Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale von Bärthold und dessen andere Veröffentlichung.

[5]) Schrempf, Ein unfreier Pionier der Freiheit. Frankfurt a. M. 1907.

[6]) Brandes, S. K'd, ein literarisches Charakterbild. Leipzig 1879. Vergl. auch Lorentz, Die sog. ästhet. Schr. S. K'd. Leipzig 1892.

Diese Arbeit tritt also auf Neuland. Dem Verfasser klingen beim Betreten dieses Bodens die Worte an, die K'd in seiner „Nachschrift" Hamann und Jacobi[1]) nachruft: „Armer Hamann, du bist reduziert auf einen § bei Michelet . .[2]), mit Teufels Gewalt und Macht in § Uniform gesteckt und stehst nun da in Reih und Glied." Und „armer Jacobi . ., der § Pflug hat deine ganze Beredsamkeit, deine ganze Innerlichkeit niedergelegt!" Der machtvolle Anfang der „Philosophischen Bissen" fällt ihm ein[3]): „Proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio," heißt es da von der Entstehung seiner „pièce"; er erhebt keinerlei Anspruch auf Teilhaberschaft an dem wissenschaftlichen Streben, er wünscht sich nicht in die Situation des Durchgangspunktes, der abschließen oder vorbereiten soll, „wo man als Heros oder als relativer Heros oder als absoluter Trompeter verwendet wird."

Hegel, dessen Philosophie unserem Dänen den Anstoß gab zu dem Kampfe, der einen Teil seiner gesamten Lebensarbeit ausmacht, hat in der vorzüglichen Darstellung Diltheys[4]) eine zwar kritische, aber so sachliche und tiefgründige Interpretation seiner Entwicklungsgeschichte gefunden, daß sie dem Verfasser eigentlich als ein Muster für die Bearbeitung K'ds vorschwebte.

Gottsched und Bärthold, die verdienstvollen Übersetzer K'ds, wären wohl die Männer gewesen, die viel eher und besser hier hätten Hand anlegen können. — Doch ans Werk! Nur einige Worte seien gestattet über die allgemeinen Gesichtspunkte, unter denen der Verfasser als Historiker an K'd herantritt. — Schopenhauer[5]) sagt in der Einleitung zu seiner Kritik Kants, daß es viel leichter sei, in dem Werke eines großen Mannes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen, als von dem Werte desselben eine deutliche und vollständige Entwicklung zu geben. — „Und doch", fährt er fort, „müssen die Schlacken von dem Goldgehalt gesondert und beseitigt, die Fehler unschädlich gemacht werden."

---

[1]) Efterscrift 211.
[2]) Michelet, Gesch. der letzten Systeme der Phil. I 302.
[3]) „Angst" 169.
[4]) Die Jugendgeschichte Hegels von W. Dilthey. Berlin 1905.
[5]) Welt als Wille und Vorstellung 491 (Frauenstaedt Bd. I).

Außerdem ist sich der Verfasser bewußt, daß die Geschichtswissenschaft, wo sie dem Leben der Persönlichkeit nachspürt, nie exakt vollendete Berechnungen von Ursache zu Wirkung für sich in Anspruch nehmen kann. Dilthey[1]) hat in einer Reihe feinsinniger Aufsätze Licht auf das zart gesponnene Weben zwischen Erlebnis und Dichtung zu breiten versucht, er deutet aus, wie der Tiefe originalmenschlichen Wesens unter dem Bewegen des Lebens die Denkart von den höchsten Dingen, die Weltanschauung entspringt, aber er meint einmal, er denke oft an Hippel, der ja versprach, in einem zukünftigen Werke rückwärts immer tiefer in die Vergangenheit hinein, vom Tode der Geburt, von den Folgen den Ursachen entgegen seinen Weg zu nehmen.

Der Historiker ist ein rückwärtsgekehrter Prophet, sagt Friedrich Schlegel einmal. Auch Kierkegaard zitiert dies Wort gelegentlich. — Das sprudelnde Leben lacht ob der vergeblichen Bemühung, es in ein Prokrustusbett zu spannen. — So leicht werden Lösungen einer Frage, die vielleicht gleicherweise und gleichzeitig an verschiedenen Orten auftreten, zwanghaft verkettet.

Deshalb der Persönlichkeit in der historischen Untersuchung ihr Recht, sie soll nicht das Tote sezieren, sondern das Leben veranschaulichen! „Wenn die Persönlichkeit nur nicht wie eine von Leibnizens möglichen Welten ein bloß gleichberechtigter Prätendent der Existenz, sondern eine wahre Existenz ist (Friedrich Schlegel)!“ [2])

Dann braucht sie nicht zu fürchten, daß der universalhistorische Zusammenhang, die Totalität des historischen Daseins sie erdrückt. Die Distanz, in der wir sie schauen, wird uns ihr Bild nicht verblaßt und entstellt zeigen, sondern es plastisch hervortreten lassen.

I. Allgemeine Charakteristik.

Für den philosophischen Werdegang K's kommt nun, wie sich zeigen wird, hauptsächlich sein Verhältnis zur Romantik in Betracht.

---

[1]) Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. 2. erw. Aufl., Leipzig 1907.

[2]) Fr. Schlegel, Fragmente, herausgeg. von F. von der Leyen, 148. Jena 1904.

„Nietzsche und die Romantik“ [1]), das scheint schon ein gewagtes Thema zu sein, doch ist hier das Verhältnis des jugendlichen Nietzsche zu Hölderlin immerhin eine gute Fährte, die zum Vordringen ermutigt. „Kierkegaard und die Romantik“, das scheint aber doch ein völlig aussichtsloses Kombinieren zu eröffnen. Nur ein oberflächlicher Blick scheint zu genügen, um jede Verbindung zwischen dem nordischen Einsamen und der „Familie“ der Romantik als ausgeschlossen zu erkennen. Schon der Vierundzwanzigjährige schreibt Worte [2]), in denen er sich mit einer einsamen Tanne vergleicht: „egoistisch abgeschlossen und nach Höh'rem gerichtet stehe ich da und werfe keinen Schatten; nur die Waldtaube baut ihr Nest in meinen Zweigen“. Die Grabinschrift, die er sich wünscht, lautet: „Der Einzelne“.

Die Romantik hingegen wünscht eine poetische Welt um sich, Menschen, an denen sie sich elektrisieren kann (Novalis an Friedrich, S. 223). Sie nezessitiert Menschen, sie produziert nur im Gespräch. Ihr Ideal ist eine Symphilosophie, sie spricht von *συγκριτίζειν* [3]), *συνενθουσιαμός*. Joël nennt sie mit Recht eine große Heiratsstiftung.[4]) Man denke nur an die charakteristische Frage [5]): Wo finden wir dem Granit eine Granitin? Sie schaut sehnsuchtsvoll aus nach einem Tage, wo sie jeden Augenblick neue Begrüßungen, neue Umarmungen feiert. Sie ist ein großes allumfassendes *Συμ-*. — Kierkegaard ist ein *ἀφωρισμένος*, der Romantiker ein Assoziationswesen. Jener meint, daß die Ewigkeit 100000 [6]) Trillionen Billionen leichter wegbläst als der Wind den Blütenstaub, — er ruft der Masse zu, sie möge sich nur, si placet, an der Tür die Nase einrennen; Gott sei nur ein Gott des Einzelnen. „Jeder sollte sich an mich schmiegen, die sich etwas dünken, mich gnädig anlächeln [7]),“ das wünscht sich Friedrich in einem Briefe an seinen Bruder. „Keiner will der Einzelne sein, jeder schreckt vor der Anstrengung zurück“ . ., „sobald nur zehn sich

[1]) N. u. die Rom. Karl Joël, Jena 1905.
[2]) B. d. R. 79 (Notiz vom Jahre 1837).
[3]) Romantikerbriefe Gundelfinger 214. Jena 1907.
[4]) A. a. O. 8 ff.
[5]) Rom. Briefe 244: „Wenigstens muß sie doch von Basalt sein?“
[6]) Aus den Tiefen der Refl. 92, v. F. Venator. Zweibrücken 1901.
[7]) Rom. Br. a. a. O. 74. Fragm. a. a. O. 26.

vereinigen, ist ein Abstraktum vorhanden . . ., die Zahl macht uns alle gleich.“ [1]) Das sind Kierkegaards Worte.

Hier scheint alles historische Quantitieren vergeblich zu sein, weil wir es offenbar mit anderer Qualität zu tun haben. Diese springt noch mehr ins Auge, wenn wir etwa die Romantik verwundert fragen hören: „Wie kannst du nur einsam sitzen [2])? sitzt die Natur einsam?“ oder, wenn wir Friedrich ausrufen hören: „Trennung und [3]) Vereinzelung ist die Erbsünde der modernen Bildung!“ — Nur Scherz und Tändelei hindert die Elemente der Leidenschaft daran, sich in dicken Massen zusammenzuballen und alles zu verfinstern, so argumentiert Schlegel, der sogar in der Lucinde [4]) von geistiger Wollust und sinnlicher Seligkeit spricht. Kierkegaard hingegen ist stets in Furcht und Beben, „jeden Augenblick Entscheidungen ersten Ranges unterworfen oder richtiger, wie es bei jeder Geistesexistenz der Fall ist, beständig 70000 Faden über Wasser [5])“. Nur leidend kann er mit der Welt in Beziehung stehen.

Auf K'ds Schild steht: „Entweder — oder“, die Philosophie der Romantik [6]) sucht gemeinschaftlich die Allwissenheit, alle Ideen sind ihr verwandt, sie ist „knollig“ verliebt in das Universum [7]), Flucht des Gemeingeistes ist ihr Tod. [8]) Kierkegaard ist ein Krieger, ein Ritter mit geschlossenem Visier, das Inkognito ist sein Element. Er braucht eine Macht, die ihn vorwärtstreibt . . . „Kneifend [9]) wie enge Stiefel, ja tötend ist das Gefühl nicht mehr zu sein, als wofür man geht und gilt“. Die Romantik ist friedlich, weiblich, offen. Friedrich rühmt eine schöne Offenheit [10]), die sich öffnet wie eine Blume, nur um zu duften. Novalis läßt im Ofterdingen seinen Helden auch einmal das Schwert ergreifen, er küßt's in inbrünstiger Andacht [11]), dafür wird er

[1]) Aus den Tiefen der Reflex. 89.
[2]) Lehrlinge an Sais (Bd. IV) 19. Jena 1907 — Minor.
[3]) Fr. Schlegel, Fragmente a. a. O. 141.
[4]) Fr. Schlegel, Fragmente a. a. O. 146. Lucinde, Jena 1905.
[5]) Aus den Tiefen der Reflex. 55—102: Zur Ausgestaltung der Geistesexistenz.
[6]) Schlegel, Fragmente 151.
[7]) Rom. Br. 233.
[8]) Novalis II 132.
[9]) B. d. R. 111.
[10]) Fr. Schlegel, Fragmente 148.
[11]) Heinrich von Ofterdingen IV 101 ff.

umarmt. Eine Mondscheinszene setzt dem „blutigen“ Ernste bald ein Ziel. — Ja beim ersten Kuß geht ihm eine neue Welt auf, mit ihm fährt Leben in tausend Strahlen in sein entzücktes Herz. Was sind[1]) z. B. Grundsätze für die Romantik? Sie sind fürs Leben, was im Kabinett geschriebene Instruktionen für den Feldherrn sind, antwortet Friedrich. „Hypermystisch“, „Hypermodern“[2]), „Hyperlyrisch“ sind die Titulaturen der Romantik. Sie lebt, sie glaubt, sie dichtet Musik.[3]) Erinnert sei nur an „Hyazinth und Rosenblütchen“. — Die Religion der Romantik ist nicht von der Art, daß sie[4]) „Philosophie und Poesie verschlucken“ wollte. Friedrich träumt mit Novalis von einer neuen Bibel, einer neuen Religionsstiftung, beide setzen das Christentum als absolut negativ: absolute Abstraktion, Annihilation des Jetzigen, Apotheose der Zukunft ist sein Kern.

Nicht im Wort, im Geschwätz hochgeschrobener Prosa oder klangvoller Poesie, nein, in der Handlung unbedingten Gehorsams liegt für Kierkegaard das Wesen des Christentums.[5])

Wie die Bilder, so der Mann. Im Wappen der Romantik sehen wir die blaue Blume. Blumenduft und Mondscheinzauber strömt aus ihr entgegen. Ein Kenner K'ds könnte nicht mit Unrecht sagen, im Wappen K'ds findet sich die Lilie herrlicher geschmückt als Salomo in aller seiner Herrlichkeit, sie ist das Motiv für viele tiefe Herzensergießungen, sie steht im Zentrum vieler wohl in der religiösen Literatur einzigartig schöner Schöpfungen, wo der reine Gedanke im Schmucke eines Bräutigams seine Hand in die der Religion legt. Brandes meint, wollte man etwa anfangen, die dichterisch hervorragenden Stellen K'ds aufzuzählen, man würde keinen Raum mehr für Kritik behalten.[6])

Aber es ist doch auch wieder K'd, der sagt: „Laß unsere Rede nicht den Blumen gleichen — auch nicht den Blüten.“ Er spricht von Erdbeben, vom Opfer, das gesalzen werden muß, „— wer

---

[1]) Fr. Schlegel Frag. 148.
[2]) Rom. Br. 217.
[3]) Joel 40 ff.
[4]) Rom. Br. 243 ff., bes. 249, auch 260.
[5]) B. d. R. 109—110.
[6]) Für die genannten Stellen vergl. z. B. Lilien auf dem Felde, Vögel unter dem Himmel, übers. von A. Bärthold, 3. A. Halle.

nicht geopfert wird, wird verzuckert, kandisiert — durch das Schöntum der Weltlichkeit.“ [1])

Aus der Tiefe ästhetischer Verinnerlichung bricht die Sprache der Romantik rhythmisch hervor, in ihr lebt ein innerer poetischer Mechanismus, der sich wohl gar von selbst mitten in der Prosa zu Hexametern formt und sie findet das „bezaubernd schön“. — Im Tagebuche des Verführers läßt K'd auch seine Sprache besonders an einer Stelle einen Schwung erreichen, der die romantische Sprache täuschend nachahmt [2]), indes bei ihm ist es Absicht und bei ihm blitzt doch immer das Leben des Gedankens durch. Mitten im Blumenbeet liegt oft ein höchst „unpassender“ [3]) Stein. Selbst der Unbefangene merkt da das Inkognito — K'ds Sprache ist nicht eigentlich lyrisch musikalisch, sie steht im Dienste der Reflexion. 1854 blickt er mit einer gewissen Wehmut zurück auf seine alte Lust an Sprachformen [4]): er glaubt imstande gewesen zu sein, allein durch die Form der Sprache Wirkungen zu erzielen, wie kein Dichter sie schöner hätte hervorbringen können. Er habe so oft stundenlang dasitzen können, verliebt in den Klang der Sprache: „das will sagen, wenn die Prägnanz des Gedankens wiederklingt“. Es ist nicht so sehr die Sprache an

---

[1]) K. *B. d. R.* 71 ff. Aus den Tiefen der Refl. 57, 119.

[2]) Brandes a. a. O. 145. Das Billet — E. O. — 336 unten, von Gleiß scheint die Rhythmik des Dänischen hier übersehen zu sein. Dauthendey, Das Tagebuch des Verführers, Inselverlag, 1905, 2. A., S. 211, bemerkt sie. Enten-Eller I S. V. S. 408.

Min Cordelia!
Snart, snart er Du min
Naar da Solen lukker
Sit speidende Øie
Er forbi
Og Mytheme begynde
Da Kaster jeg ikke
Blot min Kappe om mig
Men jeg kaster natten
Som en Kappe over mig
Og iler til Dig
Og lytter for at finde Dig
Ikker efter Fodtrin
Men efter Hjertebanken
Din Johannes.

[3]) Brandes a. a. O. 149.

[4]) B. d. R. 83. Aus den Tiefen der Reflex. 133.

sich, als die Umformung der Gedanken zu Perioden, die ihn oft wie einen Flötenspieler seine Flöte unterhalten hat.

Gespräch und Brief sind die der Romantik vor allem gegebenen Formen der Gedankenvermittlung. Ungeduldig warten sie des Postboten. Friedrich verspricht Karoline aus ihren Briefen eine große „philosophische Rhapsodie". Auch das Fragment ist sehr geeignet, um Ideen pikant und frech auszudrücken. K'd ahmt Brief- und Fragmentform in einer Weise nach, die das Urromantische erreichen, aber da, wo er ganz er selbst ist, z. B. in einem Teil seiner Briefe an seine Braut, merkt man es unwillkürlich, ihr Verfasser ist zu geistesstark für die leichte Form des brieflichen Austausches; er schreibt Bösen[1]), seinem „Freunde", er tauge nicht zum Briefschreiber.

Die Romantik gleicht nach Joëls schönem Bilde einem sich in rauschenden glitzernden Wassern drehenden Rade, Kierkegaard scheint mehr einem artesischen Quell zu gleichen, der tief unter der Oberfläche des Wasserspiegels kristallklar hervorsprudelt.

Auf den ersten Blick scheint K'd eher zu erinnern an jenen anderen Einsamen des vorigen Jahrhunderts, der „6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen seine Gedanken denkt, der am liebsten denkt auf Bergen oder am Meere, da wo selbst die Wege nachdenklich werden". Auch dieser war ja ein Feind alles Schönseelentums, ein Feind der Systeme, gegen die er mit dem Hammer philosophiert, ein Krieger, ein grimmiger Verächter jeglichen Philistertums, ein Schriftsteller, dessen Feder zur Geißel wird. Beide sind Gegner Hegels, des „Riesengeistes Hegel", wie Nietzsche sagt. „Wer an der Hegelei erkrankte, wird nie wieder gesund," meint er. Beide haben eine unversöhnliche Abneigung gegen Strauß und den Straußianismus. Nietzsche läßt ja bekanntlich nicht einen guten Faden an ihm, K'd übergeht ihn zum großen Ärger z. B. von Brandes in aristokratischer Manier.

Nietzsche kämpft nicht glühender gegen die Bureaukratie[2]) Deutschlands nach 1870, als Kierkegaard gegen die Krämerstadtdialektik Kopenhagens. „Blutdurst ist meiner Seele fern . . . aber doch, doch wollte ich in Gottes Namen die Verantwortung Feuer! zu komman-

[1]) K'd u. s. Verh. zu „ihr" 79.
[2]) Unzeitgemäße Betrachtungen a. a. O. II. Teil 89.

dieren, auf mich nehmen, wenn ich mich erst mit der ängstlichen, gewissenhaftesten Sorgfalt vergewissert hätte, daß sich vor den Gewehrläufen kein einziger anderer Mensch, ja kein einziges anderes lebendes Wesen befände als — Journalisten. Das gilt vom Stande."[1]) Wie zielt er ab auf die „Gleichheitstyrannei" . . . welche „Bestialität" ist! Schärfere Worte hat kaum Zarathustra.

Mit welcher Verachtung zieht Nietzsche seinen Hut ab vor dem: „Von ebensoviel — als ohne" seiner Zeitgenossen. „Bis zum gewissen Grade", „sowohl — als auch", das sind Kierkegaards Zielscheiben.

Nietzsche fragt: „Wie erhält dein, des Einzelnen Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung?" Er spricht von dem Zusichselbstkommen.[2])

Beides hat vor ihm K. aufs tiefste bewegt. — Eine sachliche Beurteilung Nietzsches findet in seinem Wesen eine Liebe zur Menschheit wurzelnd, die aus einem unbegrenzten Mitleid entspringt, eine Liebe zum Leid.[3]) Mit Eckehard weiß er, daß das Tier, das uns zur Vollkommenheit trägt, das Leiden ist. Aber gerade er ist ja der Prophet des Übermenschentums. Was er kündet, ist der umgekehrte Reflex dessen, was ihn eigentlich erfüllt. Unreligiös aus Religion, unmoralisch aus Moral — hier liegt der Schlüssel zu diesem rätselvollen Charakter. — Kierkegaard, der gewohnt war, sich selbst zu analysieren, schreibt Worte, die auch auf Nietzsche ein erhellendes Licht werfen: „Solange[4]) ich im Kampf bin, bin ich unerschütterlich, aber wenn ich Macht habe, dann werde ich beim Anblick der Torheit, ja Verächtlichkeit der Menschen wehmütig. — Fürwahr, meine Verfasserexistenz ist wie frischgefallener Schnee — fern von aller irdischen Begierde, im Dienste einer Idee . . ."

Die Arbeit steht auf dem Punkte, wo sie sich vom Allgemeinen zum Einzelnen wenden muß, um nicht ihr Bemühen im Sande verlaufen zu sehen. Es gilt Richtung zu fassen, den Standpunkt zu präzisieren. Ein Bild in weiteren Umrissen kann wohl dienen, Licht

---

[1]) B. d. R. 60.

[2]) „Sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt tust, meinst, begehrst (II Teil 4)."

[3]) Joël a. a. O. 90 ff. Unzeitgemäße Betrachtungen 45.

[4]) B. d. R. 58.

auf eine ganze Epoche zu werfen, aber es wird nur vollständig und befriedigt nur, wenn beim Nähertreten jeder einzelne Zug klar markiert ist. Der Standpunkt zur Romantik, auf dem diese Arbeit fußt, ist nicht der, den der Materialismus fast ein Jahrhundert hindurch seine Zeitgenossen einnehmen ließ, er ist der, den eine neue, gerechtere Beurteilung angebahnt hat, die Haym, Dilthey, Ricarda Huch, Marie Joachimi, Walzel, Kircher u. a. zu Urhebern hat. Die Romantik ist kein großes „Waschi-Wuschi“ [1]), kein großer schwarzer Schandfleck im Geistesleben Deutschlands, sondern historisch betrachtet eine notwendig gewordene Revolution des freien Geistes gegenüber der Knebelung und Fesselung durch verständnismäßige Aufklärung. Hemsterhuys, Wackenroder, Novalis, die Schlegel, Tieck, Schelling haben nicht nur neue Ideale, sie haben auch neues Leben geweckt, das sich nach allen Seiten in buntem Spiele ergießend das ganze vorige Jahrhundert befruchtet hat. Die mächtigsten Geister des vorigen Jahrhunderts — selbst Männer der „Arbeit“ wie Carlyle, haben von der Romantik bestimmende Anregungen empfangen. In den Gesangbüchern der Gemeinschaftsbewegung finden sich Lieder, die im Schoße der Romantik entstanden sind. Was K'd selbst betrifft, so sei vor der Hand auf die kurze Bemerkung [2]) verwiesen, die oben eingeflochten wurde. Sein Verhältnis zu Nietzsche wird später noch berührt werden.

II. Die Romantiker als Ironiker.

Man kann die reichhaltige Sammlung der Romantikerbriefe nicht aus der Hand legen, man wird selbst die Fragmente des Novalis, die neben vielen „hellen, seelenvollen, keimenden“ Stellen doch auch sich uns zu verschließen scheinen, nicht lesen, ohne daß sich das Wort des Novalis einem aufdrängt: „man kehrt von der Lesung zurück wie vom Anhören einer schönen Musik, die viel in uns erregt zu haben scheint und am Ende, ohne etwas Bleibendes zu hinterlassen, verschwindet“.[3]) Dies Wort der Kritik kann zum Urteil über die Romantik überhaupt erweitert werden. Sie regt an. Romantisches Leben will dem Herzen „frische

[1]) Schopenhauer sagt so einmal.
[2]) Hier ist eine andere „Qualität“.
[3]) Rom. Br. 188. Novalis an Friedrich.

Lebenswärme[1])“ geben. Ihr quillt der Quell der Liebe und Freude in der eigenen Brust rein und stark. Sie entdeckt unter der Verschüttung von Jahrhunderten neue Spuren des „Werdens“.[2]) Verzehrender Trieb nach Tätigkeit, Sehnsucht nach dem Unendlichen hat sie „besessen“.[3]) Schon 1791 gibt Friedrich das Motto der Romantik in einem Briefe an seinen Bruder aus: „Echte Schönheit muß sich als Siegerin über das Schicksal zeigen.“[4]) Herders und Rousseaus Klagen sind ihr widerlich. Wohin des Dichters Zauberstab schlägt, da springt der heilige Quell des Genusses und der Seelenwirkung hervor. Darum sei der Dichter: μεγαλόψυχος. Ein erhabenes Bild der Freundschaft dämmert in Friedrichs Seele.[5]) Ein Bündnisschluß leitet das romantische Leben ein.

Nun ist dieses Leben bald auf höchster Höhe, bald in tiefster Tiefe. Bald ist ihr die Menschheit etwas unendlich Reiches — bald zerfrißt das Gefühl der Armut jeden Moment des Lebens. Nur in einem machte Gott, so schreibt Friedrich einmal, den Menschen unendlich — „in der Zerrüttung[6])“. Handle groß! — das ist das Verlangen des Romantikers, aber der romantische Schwung verliert im alltäglichen, sehr[7]) unromantischen Gange des Lebens an Bewegungskraft. Ja, der Romantiker kann fragen: warum soll ich leben? Beides zusammen liegt ihm im Sinne: das Bewußtsein unendlicher[8]) Kraft und das Gefühl seiner Geringfügigkeit.

Die Universalität des Ich, der poetisch sittliche Mensch — beides steht dem Romantiker vor Augen.[9]) Stille, zarte Wahrheit, ein einleuchtender Sinn des sittlich Guten, Schönen, Bleibenden soll keimen aus der romantischen Idee. „Der Sinn wird Charakter, die Erkenntnisse Grundsätze, die Phantasie Empfindung, die Leidenschaftlichkeit wohltätige Wärme, die Ahnungen werden Wahrheit, die Einfalt, Einfachheit,

[1]) A. a. O. 35. Friedrich an A. W. Schl.
[2]) A. a. O. 41. Friedrich an A. W. Schl.
[3]) A. a. O. 35. Friedrich an A. W. Schl.
[4]) A. a. O. 15. Friedrich an A. W. Schl.
[5]) A. a. O. 43. Friedrich an A. W. Schl.
[6]) Rom. Br. 41.
[7]) Rom. Br. 67.
[8]) Rom. Br. 47.
[9]) Rom. Br. 93. Novalis an seinen Vater; dieser Brief ist sehr bezeichnend für das ganze Rom. Leben.

die Anlage wird Verstand, die Ideen Vernunft.“ Diese Worte kennzeichnen treffend nicht nur Novalis, sondern den ganzen Kreis der Romantik.

Aber gerade der Romantiker ist sich des Kontrastes von Ideal und Wirklichkeit ganz klar bewußt. Seine schöne starke Seele muß brechen. „Du[1]) wirst an der Ewigkeit sterben. Du gehst nach dem Aufgange der Sonne zu“, so schreibt Novalis an Friedrich. Der Romantiker kennt die eherne Hand[2]) der Wahrheit.

Was hält ihn fest in diesem Auf und Nieder, was hält ihn zusammen bei diesem allumfassenden Hoffen und den sein Inneres in grenzenloses Erbeben versetzenden Erschütterungen der Empirie? — Der romantischen Seele grenzt ein Lächeln[3]) an die unsäglichste Not. Ihrer Lebensgleichung gibt Karoline mit den Worten Ausdruck, sie müsse aus $\frac{\text{Tod}}{\text{Schmerz}} \times \frac{\text{Wonne}}{\text{Liebe}}$ Leben und Frieden herausbringen. Sie bringt ein Totenopfer im blühenden Leben. — In den heiligen Fluten menschlichen Wissens versinkt dem Romantiker „die Traumwelt des Schicksals“. Rückschritte werden dort zu Fortschritten. Das verwundende Schwert wird zum beseelenden Zauberstab. Die Asche der irdischen Rosen ist das Mutterland der himmlischen. Die Phantasie wächst, wie die Hoffnung sinkt.[4]) — So gewinnt Novalis Ruhe im verzweifelten Spiele, hört auf, davon abzuhangen, ob ein Blütenblatt in diese oder jene Welt fällt.

Geht es in der Empirie zu toll her, so schafft sich der Romantiker eine empirische Welt, „wo alles hübsch nach dem spekulativen Schlendrian[5]) hergeht“. Nur Schwäche ist es, wenn sich der Mensch nicht über sich selbst und seine Umgebung zu erheben vermag. „Die Sieste des Geisterreichs ist die Blumenwelt.“ Warum erquickt sich der Mensch nicht mit süßen Erinnerungen? — „In Indien schlummern die Menschen noch immer, und ihr heiliger Traum ist ein Garten, den Zucker- und Milchseen umfließen.[6])“

[1]) Rom. Br. 103.
[2]) Rom. Br. 77.
[3]) Rom. Br. 330.
[4]) Novalis an Frau von Thümmel nach Sophiens Tode. Rom. Br. 182.
[5]) Novalis an A. W. Schl. Rom. Br. 221.
[6]) Novalis Werke II 310.

Noch einmal, was gibt dem Romantiker diesen Schwung, sich immer wieder zu erheben, selbst dann, wenn aller Lebensgeist entwich, was drückt der Romantik diesen Stempel einer ganz einzigartigen Erscheinung auf? — Der Romantiker ist Ironiker. Der Ironie ist alles möglich, sie ist zu allen Dingen nütze[1]), die Ironie nicht als bloße Redefigur, als Schein des Scherzes oder Schein des Ernstes, sondern als Standpunkt des romantischen Lebens, als Standort der romantischen Persönlichkeit gegenüber allen Erscheinungen, die sie umfluten.

Die romantische Ironie entwächst dem subjektiven Idealismus. Wie die Sokratische Ironie erstand, als Anaxagoras den Nus zum Weltprinzip erhoben, als die griechischen Aufklärer den Menschen zum Maß aller Dinge gemacht hatten, so entsprießt die Romantik auf deutschem Boden, nachdem Kant den Menschen selbst wieder ganz in das Zentrum des Denkens gerückt hatte. Die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins erhob er zum theoretischen Hauptproblem. — Für die praktische Vernunft war Kants Devise gegeben in dem kühnen Worte: „Bestimme dich aus dir selbst!“ — Die Frage: „Was ist schön?“ hatte er umgewandelt in die nach der Entstehung des ästhetischen Urteils in uns. Damit hatte er das Schöne gelöst aus der Verbindung abstrakt-sinnlicher Gegenständlichkeit, in der es Leibniz und Baumgarten gefangen hielten. — Kant hat die großen Gegensätze von Erkennen und Wollen, Glauben und Wissen, Freiheit und Notwendigkeit ins hellste Tageslicht gerückt. Gerade diese bewegen die Romantik. Durch Kant auf sich selbst gewiesen entdeckt der Mensch der Romantik in sich eine neue Welt. Die Freude dieser Entdeckung durchzittert die ganze romantische Literatur. Karoline ist's, von der die entscheidenden Anstöße auf Friedrich ausgehen: sie bleibt ihm unbegreiflich — nämlich wie bei der Erhabenheit die leichtbewegliche Phantasie und die Zartheit des Gefühls sein kann, bis er selbst die Seele seiner Seele findet, bis der Enthusiasmus oder die Liebe die Sonne seines Lebens wird, die „reinste innerste Flamme[2]) der Seele“ auslösend, wie die Romantik es ausdrückt. — Der eigentliche „Prophet“ der romantischen Innerlichkeit ist Novalis, sein Einfluß auf die ganze Be-

[1]) Rom. Br. 330. Karoline an Schelling, nach Augustens Tode.
[2]) Rom. Br. 14 Friedrich an Aug. Wilh. Rom. Br. 36 Karoline an Meyer.

wegung ist wohl bis heute sehr unterschätzt worden. Er ist der eigentliche Anführer auf dem „geheimnisvollen“ Wege[1]) nach innen. Entweder dort oder nirgends ist nach ihm die Welt der Ewigkeiten, der Vergangenheit und Zukunft zn finden. Das Äußere ist ein Schattenspiel. Die Fähigkeit, ein übersinnliches Wesen in jedem Augenblick sein zu können, scheidet Genie und Mensch, ja Mensch und Tier. „Schade,“ ruft er einmal aus, „daß die innere Welt so traumhaft, so ungewiß ist.“ Sie ist ihm so innig, so heimlich, so vaterländisch, sie ist gleichsam mehr Sein als die äußere.[2]) Diese innere Welt muß geschaffen werden als Pendant der äußeren.[3]) „Ist nicht,“ fragt er, „die Reflexion auf sich oder die Abstraktion von der Außenwelt konsonierender Natur? Gesang nach außen: Außenwelt; Gesang nach innen: Innenwelt.“ Die Poesie ist ihm daher auch weit mehr als eine Beigabe des Lebens: „sie ist für den Menschen, was das Chor dem griechischen Schauspiele ist — Handlungsweise der schönen rhythmischen Seele — begleitende Stimme unseres bildenden Selbst — Gang im Lande der Schönheit — überall leise Spur des Fingers der Humanität — . . . Sieg über die rohe Natur in jedem Worte — ihr Witz ist Ausdruck freier, selbständiger Tätigkeit — Flug — Humanisierung — Aufklärung — Rhythmus — Kunst.“

Was Kant getrennt, das eint die romantische Seele wieder. Sie wiedersteht aufs heftigste Kants Forderung, das Schöne nur in reiner Form (pulchritudo vaga) anzuerkennen[4]), das unabweisliche Bewußtsein der Totalität des Lebens, der Einheit von Schönheit und Sittlichkeit, an die sie einfach glaubt, faßt das Zerstreute wieder zusammen. Vielheit, Einheit, Allheit sind die Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie[5]) der Seele, die Friedrich vertritt. Er geht in seinem denkenden Bewußtsein zurück auf die apriorischen Elemente des Seelenlebens. Es gilt, sich des Ich des Ich zu bemächtigen, sein transzendentales Selbst zu ergreifen.

[1]) Nov. Fragm. II 114.
[2]) Nov. Fragm. III 90.
[3]) Nov. Fragm. III 155.
[4]) Vergl. Dessoir, Ästhetik 31 ff.
[5]) oder: Transzendental„poesie“.

So versteht man sofort die Antikantik der Romantik.[1]) August Wilhelm bringt sie von Friedrichs Seite den Ehrentitel des Schlegel-ικώτατος ein. Die urteilende Idee darf nicht mit der genießenden im Verhältnis der Ausschließung stehen. Die Moral gibt nur Ideale, deren Anschauung unmöglich ist. Das Herz steht höher als der Begriff. — Friedrich ist mit Kants Lehre nicht eins — weder mit der intelligiblen Freiheit, noch dem regulativen Gebrauch der Ideen überhaupt erklärt er sich einverstanden. Er bezweifelt[2]), ob es eine Kritik der Urteilskraft gibt. Sie ist kein ewiger Zweig des Vorstellungsvermögens, sondern eine bestimmte Tätigkeit des Verstandes. — Die vielverhandelten Begriffe des Schönen, Lächerlichen usw. müssen in ihrem Quell erforscht werden. So endet ihm die Frage nach den Begriffen bei der nach den Grundtrieben der Seele. „Wir trachten nach drei Dingen," sagt er, „Vielheit, Einheit, Allheit," das ist: Leben, Kraft, Gott. — Ein Mensch hat so viel Dasein als Leben, Kraft, Gott in ihm ist. — Die Kritik der reinen Vernunft aber ist ewig, weil ihre Irrtümer wesentlich notwendig sind. Der Streit um die allgemeine Gültigkeit des Schönen ist nur zufällig.

Auch in einem gewissen Gegensatze zu Schiller findet sich die Romantik. Ihr ist Schönheit im Grunde prästabilierte Harmonie.[3]) Schiller wendet die Idee der Selbstbestimmung, die er von Kant übernimmt, auf die Welt der Erscheinung an. Er bleibt aber doch bei den Entgegensetzungen stehen, die Antithesen Körper — Geist, Trieb — Pflicht, sinnlich — übersinnlich werden nur scheinbar ausgesöhnt. Die Welt der Freiheit „leiht" der Welt der Notwendigkeit den Schein ihres Wesens. Nur ein formaler Ausgleich kommt zustande. Friedrich sagt's denn auch sehr offen: er hat Schiller nie geliebt. Seine Erfindungen sind eckicht wie die eines großen Jünglings.[4]) „Die Glocke" hat in romantischen Kreisen herzliches Gelächter hervorgerufen. Eins aber imponiert Friedrich an Schiller: seine Leidenschaft zum Ewigen.

Diese in sich selbst gekehrte Innerlichkeit der Romantik schafft

---

[1]) Rom. Br. 33. Friedrich an A. W.
[2]) Rom. Br. 105.
[3]) Nov. III 375.
[4]) Rom. Br. 107.

sich in der Ironie ein freies Bewegungsmittel. Sie ermöglicht es, entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Man darf nicht etwa in der Selbstanschauung stehen bleiben. Sie ist der erste Schritt. Der zweite ist wirksamer Blick nach außen[1]), „selbsttätige, gehaltene Beobachtung der Außenwelt".

Die Ironie ist ihr Lebenselement. Friedrichs Vorlesungen in Jena sind z. B. „Querspiele". Die Studenten sind ihm ja zu dumm. — Die oben gegebenen Ausführungen über das romantische Leben werden erst hier verständlich. Wie Karoline „ironisch" — in diesem Sinne — den Tod Augustens überwand, so fließen die Hymnen an die Nacht aus der in der Tiefe getroffenen Seele des Novalis. — „Söfchen"[2]) ist um ihn, wenn er es nur glaubt: „in mir vielleicht als meine Seele und gerade dadurch außer mir; denn das wahrhaft Äußere kann nur durch mich, in mir, auf mich wirken." Ja, die Ironie macht den Romantiker geradezu allmächtig. Der Subjektivismus weiß sich hier allvermögend.

Die Ironie ist ein Spiel. Joëls Ausdruck, „Schaukel der Seele[3])", trifft den Nagel auf den Kopf. Durch freieste Beweglichkeit nähert sich der Romantiker dem Ideal der Klassiker: der Harmonie. Schon in Kants Ästhetik spielt[4]) der genießende Geschmack mit seinem Objekt. Die Wahrnehmung des Schönen beruht hier auf der Voraussetzung einer Zweckmäßigkeit, deren Begriff anzugeben unmöglich ist, — also auf einem Schein, der Begriff scheint im Mannigfaltigen aufgegangen zu sein (nicht wie in der teleologischen Urteilskraft das Mannigfaltige im Begriff).

Schiller definiert das Schöne als Freiheit in der Erscheinung, als[5]) lebende Gestalt — das Schöne wird als solches nur erkannt, wenn von der Realität abstrahiert wird. So spricht er in bezug auf das Schöne von einer „Quasipersönlichkeit", von einer Existenz aus „bloßer Form" — allerdings einer inhaltlich bestimmten. Der ästhetische[6]) Mittelzustand ist für Schiller Bedingung des künst-

[1]) Nov. II 116.
[2]) Novalis Werke III 326.
[3]) Joël a. a. O. 124.
[4]) Schiller als Denker. Engel 103!
[5]) Schiller, Über die ästhet. Erziehung d. Menschen. 15. Brief a. a. O. 41.
[6]) Schiller, Über die ästhet. Erziehung d. Menschen. 20. Brief 55.

lerischen Genusses. Im Spieltrieb findet das Widerspiel von Form- und Stofftrieb Ruhe; — alle Nötigungen der moralischen und physischen Triebkräfte verschmelzend, die Form mit Materie, die Materie mit Form erfüllend ist jener der Nullpunkt, auf dem der Mensch seine Freiheit wiederempfängt, das Bewußtsein seiner Polarität. Das Ziel Schillerschen Denkens wird in ihm erfüllt: höchste Selbständigkeit und Freiheit mit höchster Fülle des Daseins zu einen.

Das sind Wurzelfasern der romantischen Ironie. In Fichtes intellektualer Anschauung liegt die Wurzel selbst vor uns offen da. Der tätige Gebrauch des Denkorgans, den Fichte ausspricht als unmittelbares Bewußtsein davon, daß ich handle, und was ich handle, weiß, war schon vorbereitet durch die Art, wie man vor ihm im 18. Jahrhundert beobachtendes und beobachtetes Individuum schied.

Diese Anschauung ist nach Fichtes eigenen Worten lebendiges Sehen[1]), „ein tätiges Hinschauen dessen, was ich anschaue, ein Herausschauen meiner Selbst aus mir selbst, Heraustragen meiner Selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, das Schauen". „Ich sehe — Bewußtsein — sehe mein Sehen — bewußtes."

Nur dein Geist ist dem Auge deines Geistes durchsichtig. Aus dem Menschen und seinem Wesen entsteht die Erkenntnis eines Seins. Er schaut sein Empfinden an. Die Empfindung wandelt sich in ein Empfindbares.[2]) — Also ist alles Bewußtsein eines Dinges außer uns absolut nichts weiter, als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens.[3]) Der Mensch ist ihm absolut eins, „er ist durchaus sein eigenes Geschöpf. Mit Freiheit und Bewußtsein versetzt er sich zurück auf den Standpunkt, wo ihn die Natur verlassen hatte".[4])

Damit das Ich sich setzen kann, muß ein Nichtich sein — die Handlung, daß sich Ich als Ich setzt, muß mit der Antithese eines unabhängigen Nichtich und der Beziehung auf eine sie um-

---

[1]) Fichte, Bestimmung des Menschen, her. von Kehrbach. Leipzig, Reclam S. 65.
[2]) Fichte a. a. O. 66.
[3]) Fichte a. a. O. 75.
[4]) Fichte a. a. O. 95.

schließende Sphäre verknüpft sein: diese Sphäre kann man Gott oder Ich nennen[1]), so interpretiert Novalis die Gedanken Fichtes. Die innere Welt — Pendant der äußeren, ihr entgegensetzt — bietet der Freiheit Spielraum. Freiheit und Bestimmung sind Wechselbegriff. Je freier von Bestimmungen, um so ungebundener sind wir. „Unsere Kraft kriegt soviel Spielraum, als sie Welt unter sich hat." Was uns in der Sphäre der Zeit, da die Fülle unseres Wesens unendlich ist, unmöglich ist — uns dem durchaus reinen, einfachen Wesen unseres Ich zu nähern, das müssen wir, da wir auch in einer Sphäre außer der Zeit sind, hier in jedem Augenblick erreichen, wir müssen hier reine einfache Substanz sein können. Da findet der Geist Moralität und Ruhe, sein endloses Streben wäre unerträglich. — Den Kernpunkt der Fichteschen Philosophie erfaßt die Romantik in der Selbsttätigkeit[2]); „ich kann keinem etwas erklären" — ich kann ihn nur auf sich selbst verweisen, ihn dieselbe Handlung tun heißen, die ich tat. Seine Forderung des „zugleich Denkens, Handelns und Beobachtens" scheint ihr das Ideal der Philosophie. Novalis bestimmt sich selbst und damit die Welt. Die Selbstanschauung wird in der Romantik wirklich zur Selbstbestimmung, zur Selbstumschaffung, zur Selbstschöpfung. — Fichte hat ihr mithin nur die Hälfte dessen geleistet, was sie mit Hilfe der Ironie spielend erreicht.[3]) „Selbstscheidungs- und Verbindungskunst, Selbstspezifikations- und Generationskunst" ist die Philosophie. Der Gebrauch der Organe ist nichts als magisches, wundertätiges Denken — Wille ist nichts als kräftiges Denkvermögen, sagt Novalis als Vorläufer von Lipps.[4]) Der Mensch wird hier zum Zauberer, und der größte Zauberer[5]) wäre der, der sich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereien „wie fremde, selbstmächtige Erscheinungen vorkämen". Die Geburtsstunde

[1]) Nov. III 155.
[2]) Nov. III 127.
[3]) Novalis spricht von Selbstabsonderung II 198; Selbstauflösung III 73; Selbstbetrachtung II 139, 181; Selbstbeurteilung III 69; Selbstdurchdringung des Geistes II 175; Selbstentäußerung II 116; Selbstmodifikation II 138; Selbstmord II 99, 193; innerer Selbstsprache II 237; Selbsttötung II 178.
[4]) Für Lipps ist Denken nichts als eine Modifikation der Grundbetätigung des seelischen Lebens, des Gefühls.
[5]) Novalis.

des Lebens ist im Akt des Sichselbstüberspringens gegeben. Selbstverzehrung und Selbsterneuerung ist das Wunder, das die Philosophie bewirkt.

Das ist der magische Idealismus. Diese Denkart stellt sich bewußt gegen die transzendenten Empiriker [1]), bewußt über Kant und Fichte. Jenen ist alles nur von außen gegeben, Kant kommt mit knapper Not an dem Vorwurf der Borniertheit vorbei, beide wissen noch nicht leicht genug zu „experimentieren" — überhaupt sind beide unpoetisch, steif, ängstlich. Fichte fehlt die „geniale" Empirie, „die andere Hälfte des schaffenden Geistes". — Doch werden auf der anderen Seite beide gefeiert, jener als Copernikus des Geistes, dieser als Newton, als Gesetzerfinder des inneren Weltsystems. So ruft Novalis noch heut der Welt zu: du mußt romantisiert werden.[2]) Romantisierung aber ist nichts als qualitative Potenzierung. Das niedere Selbst wird mit einem besseren identifiziert. „Diese Operation ist noch ganz unbekannt." „Dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Aussehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein!" Das heißt romantisieren. Umgekehrt wird alles mystisch Unendliche „logarithmisiert".

„Wem sollte eine Philosophie [3]) nicht gefallen, deren Anfang ein Kuß ist?" Novalis wünscht als Begleitung bei der Lektüre eine Mozartsche Komposition. Sie hilft sich aus allem ziehen, sich drehen und wenden zu können wie man will, sie ist eine Philosophie des Kraftgenies. Friedrich, der schon 1791 das Leben eines außerordentlichen Menschen als ein stets wandelbares Wesen befestigt sah, spottet zwar in einem stark sarkastischen Ton über den Galvanismus des Geistes, findet aber schließlich den Gedanken ganz artig. — Er „oxydiert" [4]) sich sogleich und „stürzt sich aus der Azote der Konstruktion in den lieblichen Strom der Praxis."

Braun [5]) will die Schwierigkeit dieser auf Fichte basierenden Denkart heute gerecht zu werden, darauf zurückführen, daß er sagt, sie

[1]) Novalis III 16 (Jacobi).
[2]) Novalis III 45. „ . . . so findet man den ursprünglichen Sinn wieder . . ."
[3]) Novalis III 277.
[4]) Rom. Br. 230.
[5]) Braun, Hinauf zum Idealismus 93.

sei uns heute unverständlich, weil wir eine andere naturwissenschaftliche Anschauung, andere astronomische Vorstellungen hätten, jene scheint ihm mithin durch eine gewisse Enge des Gesichtskreises erklärbar. Unterschätzt er in diesen Worten vielleicht nicht die gewaltige Anregung, den fundamentalen Anstoß, den Männer wie Fichte, Novalis, Schlegel von der Grundvoraussetzung ihres Denkens aus erhielten? Novalis ist von Beruf Physiker. Hemsterhuys' Gedanken von der Perfektibilität und dem unendlich möglichen Gebrauch der Sinnesorgane wirken bei ihm zusammen mit dem Tun des Tuns, zu dem Fichte ihn auffordert — er ist imstande von einer moralischen Astronomie zu sprechen, von der interessanten Entdeckung der Religion des sichtbaren[1]) Weltalls. — Der Grundzug des romantischen Denkens ist ästhetisierend. Sie ist Poesie im Gewande der Philosophie. So kann Novalis Fichte als Musiker feiern, Schlegel schreibt lyrische Philosophie, auch Schiller musiziert sehr viel philosophisch. Man muß schriftstellern wie komponieren.[2]) Spielend wird die ganze Welt der Wirklichkeit in Poesie verwandelt. Die große Hauptaufgabe formuliert Novalis dahin, nachzuweisen, wie läßt sich Qualität auf Quantität[3]) reduzieren. Alle Unterschiede verschwinden. Soldaten sind die Blüten des Staates, „Oxyde". Von der Ehe heißt's: der Mann ist lyrisch, die Frau episch. Das Schlagwort lautet: je poetischer, je wahrer. Ohne Stimmungen, ohne große energische Augenblicke, ohne Empfindungen, die „durch Vernunft verewigt[4])" sind, ist alles gleichgültig, tot. Stimmungen aber schwanken. Nichts fürchtet der Romantiker mehr als die Langeweile. In ihr desoxydiert die Seele.[5]) Der echte ästhetisch-komische Sinn oder Geist bannt alles Langweilige. Heiterkeit, Witz, Ironie, sententiae vibrantes fulminis[6]) iustar sind Gegenmittel gegen sie. — Am würdigsten ist der Eindruck dessen, der sich sogleich mit einem[7]) „absolut witzigen Einfall einführt, der Geist und Individuum zugleich ist, den gewisser-

[1]) Novalis Brief an Friedrich. Rom. Br. 236.
[2]) Novalis Werke: III 284.
[3]) III 284 u. 214 ff.
[4]) III 180.
[5]) Novalis Werke II 214.
[6]) Rom. Br. 173. Friedrich an A. Wilh.
[7]) Novalis Werke II 123.

maßen ein Geist „durchschwebt", „der die sichtbare Erscheinung parodiert". — Witz ist geistige Elektrizität. Er ist schöpferisch. Er gehört mit dem Glauben und der Religion auf eine Stufe.[1]) Der höchste Schmerz erzeugt auf der Spitze der Verzweiflung unaufhörlichen Witz. Er ist das Echo der Leidenschaft: das Zeichen innerer Zerstörung, aber auch der Wiederherstellung. „Der Zustand der Auflösung aller Verhältnisse, die Verzweiflung oder das geistige Sterben ist am fürchterlichsten witzig."

Der Humor vermischt in freiem Spiele Bedingtes und Unbedingtes[2]), er gibt dem Bedingten objektiven Wert. Phantasie und Urteilskraft erzeugen in ihrer Berührung Witz, Vernunft und Willkür Humor.

Die Harmonie aller Geisteskräfte — ausgeglichene Stimmung und das harmonische Spiel der ganzen Seele — bewirkt die Ironie. Sie ist eine „Art und Weise des Gemütes[3]), Charakter der Besonnenheit, der wahrhaften Gegenwart des Geistes.[4])"

Novalis hat Schlegel wohl verstanden, dieser gab der Romantik die Ironie. Harmonie allein schafft echte Menschen in dem Zusammenhang der moralischen und physischen Welt — „das sanfte Zusammenhalten seiner selbst ohne Gewalt".[5]) Dieses gehört zur „Schriftstellerdiät". Der Gebildete kann alles aus sich herausbilden[6]), er ist an keine äußere Stelle gebunden. Die poetische Sittlichkeit muß Werk und Verdienst des Künstlers sein.[7]) Friedrich übt die Ironie schon 1792 in Leipzig aus. Er lehrt einem jungen Menschen alle Künste der Geselligkeit, spricht ohne zu denken, ist alles zu aller Zeit, ergründet Herzenstiefen, bestimmt sich schnell in einer neuen Lage, ja er lockt Funken aus Wasser.[8]) Auch Karoline lernt bald sich loszureißen von der Empfindung, die zu quälend, „vom Schmerz, der nicht mehr süß ist".[9]) — Friedrich erteilt denn auch seinem Bruder: „ius

[1]) Novalis III 52.
[2]) Novalis Werke II 118—119.
[3]) Novalis Werke III 199.
[4]) Novalis Werke II 118.
[5]) Rom. Br. 165. Friedrich an A. W.
[6]) Rom. Br. 99. Novalis an Erasmus.
[7]) Rom. Br. 140: eine der wichtigsten Stellen für das Verständnis der Romantik.
[8]) Rom. Br. 54.
[9]) Rom. Br. 66.

plenissimum parodandi atque ironandi cum omnibus affixis atque annexis".[1]) Philosophisch und philologisch, kritisch und poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern vermag ein freier Mensch sich zu stimmen — „ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit und in jedem Grade".[2])

Die Übertragung der Ironie aus dem persönlichen Leben auf die **Methode der Dichtkunst** ist im obigen schon berührt. Die romantische Dichtung[3]) ist ein im Zeichen des Wechsels, der Bewegung, der unauflöslichen Mischungen stehendes „nach immer neuen Geburten ringendes Chaos". Sie grenzt sich bewußt ab von der Antike, die Ausdruck des rhythmischen Nomos ist, den sie zu einer Spiegelung der schönen, festgeordneten Welt, der „ewigen Urbilder" der Dinge macht.

Als dichterisches Mittel findet die Ironie in Tieck und Jean Paul ihre Hauptmeister. Verwiesen sei auf „den gestiefelten Kater", auf die Illusionszerstörung, die nur durch Ironie erreichbar ist, auf die Art, wie Jean Paul Dampfbäder der Rührung und Kühlbäder der Satire aufeinanderfolgen läßt.[4]) Heine verwendet die Ironie zu noch raffinierteren Wirkungen.

Auch hier ist die Ironie nur dadurch möglich, daß der Dichter eben das Detail des Lebens bis ins kleinste hinein erfaßt hat und spielend frei darüber schwebt. Deshalb die Bedeutung des Märchens in der Romantik! Es ist Darstellung der künftigen Welt als des vernünftigen Chaos, „des Chaos, das sich selbst durchdrang".[5])

Der lyrische Dichter ist so aus Alter und Jugend, Freude und Anteil „lieblich gemischt". Der Roman begreift alle Gattungen des Stils unter sich.

Zum Schluß dieser für das Verständnis Kierkegaards als Ironikers notwendigen Untersuchung der romantischen Ironie nur noch einmal den Hinweis darauf, daß die Ironie kein märchenhaft traumhaftes Schweben, kein unbewußter Zustand, sondern bewußtes, freies Tun ist; die Romantiker sind kantisch geschult, sie wissen, denken

[1]) Rom. Br. 226.
[2]) Fr. Schlegel, Fragm. a. a. O. 138.
[3]) A. W. Schlegel, Vorlesungen über Ästhetik, her. von Walzel. Stuttg. 143. Bd. der N. Z. 143 ff.
[4]) Walzel, Deutsche Romantik, Leipzig 1908 S. 130.
[5]) Novalis Werke II 309 (Chaos² oder ∞).

und fühlen wohl zu scheiden. Die Ironie als diese Beweglichkeit, als dies Lächeln des Meisters aller Dinge im Hintergrunde, als Maske des überlegenen Lebenskünstlers besteht neben der, ja durch die Klarheit der Auffassung der Welt, ihrer gewaltigen Gegensätze und ihrer harmonischen Einigungen. — „Es gibt Schriftsteller, die Unbedingtes trinken wie Wasser und Bücher, wo selbst die Hunde sich aufs Unendliche beziehen“ [1]), sagt Friedrich einmal. Der Künstler, der Romantiker ist ein „doppelter Mensch“, „durch Selbsteinweihung geadelt“, und diese Weihe vollzieht er selbst mit Hilfe der Ironie.

III. Sören Kierkegaard als Romantiker.

Das könnte uneingeschränkt über Kierkegaards Leben nur eine Geschichtsbetrachtung setzen, die mit Novalis alle Qualitätsunterschiede auf solche der Quantität reduziert, hier gilt es ohne Einschränkung höchstens für eine kurze Lebensspanne des jugendlichen Kierkegaard und bezieht sich dann zurück auf einige Andeutungen seiner Tagebücher, die ihn tief in romantisches Leben [2]) versunken darzustellen scheinen — aber unter gewissen Bedingungen ist Romantik, ist Ironik als ein Schlüssel seines Lebens anzuerkennen.

Diese Darstellung weicht hier bewußt ab von der Höffdings und der Brandes'. Sowohl in Kierkegaards Subjektivismus findet sich ein romantischer Einschlag, als auch in der Art, wie er sich selbst bis zur ἀκμή seines Lebens im rein schriftstellerischen Sinne, zur Zäsur im christlichen Sinne Gegenstand dichterischer Reflexion ist. Er ist in tieferem Sinne, als Friedrich das in seinem Worte andeutet, ein doppelter, man könnte sagen ein dreifacher Mensch, in tieferem Sinne als die Romantik das überhaupt faßt, ein Subjektivist, aber es liegt eben in seinem Wesen eine romantische Schicht, sein Subjektivismus ist durch diese Schicht hindurchgedrungen. Wie seine Ironie viel mehr nordisch ausgeprägten Charakter, viel mehr innerliche Gewalt hat, so ist sie doch, was sie ist, nicht ganz aus sich selbst; es soll hier erwiesen werden, wie sie die romantische Ironie in sich birgt.

---

[1]) Fr. Schlegel, Fragmente a. a. O. 129.
[2]) Vergl. Brandes a. a. O. 37 ff.

Der Romantiker hält sich mit Hilfe der Ironie in der Mitte zwischen der Hingabe an die Welt der Objekte und der ausschließlichen Reflexion auf sich selbst, er schwebt zwischen Objektivismus und Subjektivismus. Er ist Kantianer und Antikantianer, er geht in den Spuren Goethes und stellt sich doch gegen ihn, er ist religiös und irreligiös, Christ und Nichtchrist. Sympathie zum Leben beseelt ihn, aber die Not weckt seine Polemik auf. Keiner schildert den romantischen Subjektivismus so treffend wie Schleiermacher in seinen vertrauten Briefen über die Lucinde. „Das Palladium" „der ewig dauernden Mumie" und „das freie Gemüt" sind die Gegensätze, in der er die Lucinde als Verkündigung eines neuen Lebens hineinstellt. Hier eherne Formeln, ökonomische Herrlichkeiten, Konstitution von Jahrhunderten, Barbarei und Verkünstelung, Schatten vermeinter Tugenden — dort freie Bewegung, Scherz, Ernst, Witz, Enthusiasmus, Vernunft, Leidenschaft, Leben und Atmen. Und doch fordert er und sieht er wieder strenge Richtigkeit in der Lucinde.[1]) — Der Romantiker bewegt sich innerhalb der großen Gegensätze, in die er gestellt ist.

Das trifft ganz auf den jugendlichen Kierkegaard zu. — Er wird schon in Gegensätze hineingeboren. Vater und Mutter K'ds sind schon Gegensätze: der schwermütige, auf seiner Ansicht bestehende Alte und die vortreffliche, kleine, vergnügte Frau. Zur guten Ordnung gehört es, daß die Söhne verschiedene Lebensstellung einnehmen — darin und in der strengen Durchführung dieses Prinzips spricht sich schon die Eigenart jenes aus; die Mutter hingegen betrachtet bekümmerten Herzens den hohen Geistesflug, den ihre Kinder nehmen. Sören selbst ist bei hoher Geistesbegabung ein körperlich schwaches Kind — früh durch einen Sturz vom Baum in seiner Entwicklung geschädigt.[2]) Der Witz wurde schon in der Schule seine gefürchtete Waffe.

Seine Erziehung bedeutet eine Verschärfung der Gegensätze. Ein Greis erzieht einen Knaben, legt früh seine Schwermut auf ein jugendliches Gemüt, bringt ihm das Christentum von seiner schärfsten Seite nahe. „Mein Kind, du gehst in stiller Verzweiflung," die

[1]) Schleiermacher, Vertraute B. über Luc., her. von Jordan, Jena 1907, S. 8ff.

[2]) Lund, K'ds Familien- u. Privatleben. Gießen 1901, S. 125.

Worte hafteten früh in Sörens Herzen. Vater und Sohn erkennen sich früh.

Schon das altmodische, sinnig-heimische Haus steht im Kontrast zu dem lebenslustigen Kopenhagen. Sören entwickelt sich so früh zu einem Doppelwesen, nach außen fröhlich, lustig, übersprudelnd von Freude, nach innen tief in sich gekehrt, ein Gottsucher:

Halb Kinderspiele,
Halb Gott im Herzen,

diese Worte setzt er über seine Jugendzeit. — Der Vater — mit Wolffs Philosophie gut vertraut — entwickelt früh die dialektische Gabe und die Phantasie seines Kindes; in scharfen dialektischen Repliken verhandeln sie miteinander; statt Sören zum Spiel auf die Straße zu lassen, geht er mit ihm im Zimmer auf und ab, und sie sprechen von den schönsten Landschaften, die sie im Geiste sich vorzaubern.

Eine einzigartige Pietät bindet K'd für immer an seinen Vater und an die „Lehre" des Christentums, das jener ihm bis zu einem Tage seines Lebens, von dem später die Rede ist, geradezu zu verkörpern scheint.

Es ist der Grundzug des Wesens dieses Mannes, die jene Pietät in ihm auswirkt, die Sympathie. Das *Συμ-* der Romantik ist hier wahrhaftes *πάθος*. Man lese nur die Charakteristik der Henriette Lund und lasse den Zauber des jugendlichen Philosophen in seiner fröhlich scherzenden uud doch immer tiefsinnigen Art mit den Menschen, mit Bediensteten und Kindern umzugehen, ganz auf sich wirken.

Liebe ist die Sprungfeder seines Wesens. Nicht sein hartes Kämpfen gegen bestehende Verhältnisse, gegen die Masse, seine ja oft schneidende Polemik darf und kann den Kenner K'ds beirren in dem Urteil: hinter dieser Rüstung von Stahl schlägt ein Herz voll heißer Sympathie mit allen Menschen. Da, wo er die Maske fallen läßt, ist es ein Werk über die Liebe, das in seiner durchreflektierten Sprache, durchglüht von dem Pathos des Ethikers, das Ideal der Liebe schildert. K'ds späterer Kampf ist ein Werk der Liebe. — Aber auch hier markiert wieder der Gegensatz, zu dem sie steht, die ganze Tiefe seines Wesens. K'd ist von Natur schwermütig. Auf die Art dieser

zum Teil auf körperlichen Leiden, zum Teil auf einer geistigen Prädisposition beruhenden Schwermut, auf ihre Bedeutung für sein ganzes Leben, sein Verhältnis zum Vater und zu seiner Braut einzugehen, ist hier unmöglich. „Das Buch des Richters“ faßt das Wesentliche zusammen. Sie macht seine Liebe unglücklich.

So steht auf der einen Seite: der Vater, die Pietät zu ihm, das Christentum, des Lebens buntes, farbenreiches Spiel — auf der anderen die Reflexion, die alle Verhältnisse aus ihrer Unmittelbarkeit heraushebt, Rückbeziehungen sucht, die Schwermut, welche Erinnerung und Hoffnung umdunkelt: alles Erleben in die Schatten des Problems einhüllend.

Ein heiteres Herz kennt keine Ironie. Zerrissen muß das Herz sein, Nöte der Verzweiflung kennen, um zu ihr zu flüchten, so hörten wir etwa Novalis sagen. — Kierkegaard hätte wohl seine Hand aus der Wirklichkeit ziehen, ein Stoiker werden können, oder er hätte in unendlicher Tätigkeit sich vergessen müssen, um dem Doppelleben zu entrinnen! — Er weiß sich aber früh als einen „Janus bifrons“. Das Ideal duldet keine Herabstimmung, sein inneres Auge ruht oft auf der Bergesspitze der reinen Idee — die Wirklichkeit bindet ihn fest, er kann sie nicht überfliegen. — Er hat wohl nach einem Reisekameraden ausgeschaut, er findet zunächst keinen anderen als Sokrates: und dieser ist ja ein „Ironiker“ (man denke auch an das dahinlautende Urteil der Romantik). „Wenn ich von ihm las,“ so schreibt er später, „so klopfte mein Herz so heftig wie das jenes Jünglings, wenn er mit ihm redete. Der Gedanke an ihn war die Begeisterung meiner Jugend und erfüllte meine Seele. Ich habe um seine Unwissenheit geseufzt.“[1]) Gomperz[2]) charakterisiert Sokrates als den Mann mit einem heißen Herzen und einem kalten Kopfe. Hier findet K'd einen Geistesverwandten, einen „Enthusiasten der Nüchternheit, der mit Leidenschaft nach Klarheit ringt“, der hochsinnig an seiner Idee festhält, dessen Stellung zum atheniensischen Staat, zu der Geistesrichtung seiner Zeit nicht besser als mit dem Worte Ironie gekennzeichnet werden kann: Freiheit des Subjekts innerhalb der Objektivität, die nicht revolutionär beseitigt, sondern

[1]) 12 Reden K's, übers. von A. Bärthold, Halle. S. 177.
[2]) Gomperz, Theodor, Griech. Denker II 36. 2. A. 1907.

scherzend „anerkannt“ wird. Der Zauber dieser tragikomischen, ironischen Stimmung liegt auf dem Phädon, auf der Apologie — er bricht selbst durch Xenophons soldatische Trockenheit leuchtend und schimmernd hindurch.

In diesem Sokratischen Sinne ist für Kierkegaard die Ironie der Anfang des Lebens im Dienste der Idee. Eine seiner Doktorthesen[1]) spricht das klar aus:

Ut a dubitatione philosophia, sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit.

Mit Bezug auf Sokrates heißt eine These:

Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse illi succumberet.

Der Sinn dieser Thesen wird aus dem Vorheraufgeführten von selbst klar sein.

K'd identifiziert sich noch später selbst mit Sokrates. Die Ironie ist ihm die freie Stellung der Subjektivität, der Idealität, allerdings durchaus nach ihrer negativen Seite, und trotzdem der Grundzug in der Entwicklung der Geistesexistenz. Sokrates bleibt ihm der einzigartige Vertreter alles heidnischen Denkens, der Wegbahner hin zu Christus. Mit ihm behält schon die Ironie in dem ganzen K'dschen Denken ihr Denkmal. (Man lese hierüber die letzten Teile der Nachschrift.)

Aber die Sokratische Ironie reicht nicht aus, Kierkegaard als Ironiker zu erfassen, ihre, wie gezeigt, positive Beziehung zu ihm würde auch nicht berechtigen, K'd in irgendein Verhältnis zur Romantik zu setzen. — Er spricht aber auch von der Ironie in einem tieferen Sinne. „Ich scheine,“ schreibt er einmal[2]), „bestimmt, alle möglichen Stimmungen durchleiden und Erfahrungen machen zu sollen, an denen andere lernen und sich freuen können.“ Er spricht von der Ironie des Lebens, als einem beschwerlichen Reisekameraden, er schildert in bewegten Worten: dies Einwiegen, dies Aufwecken, dies Verschleiern und Belichten, dies Herabstürzen, dies Hemmen, dies Fühlen, dies Unterliegen, in dem die Ironie den Menschen hält.[3])

---

[1]) Ironie Bd. XIII S. V. 99—100.
[2]) Noten zu K'ds Leben von A. Bärthold 86.
[3]) Noten 36—37.

Er heftet ruhig den Blick auf sich und beginnt zu handeln; „gleichwie ein Kind sich bei seiner ersten bewußten Handlung „ich“ nennt, so will ich mich „ich“ in tieferer Bedeutung nennen.“ In diesen Worten ist die innere Beziehung K'ds zur romantischen Ironie, zur Fichteschen Selbsttätigkeit gegeben. Sich selbst verstehen, auf seine eigene Laufbahn hinsehen — das gibt uns Ruhe und Bedeutung, das macht frei von jenem unheilschwangeren Reisekameraden der Ironie des Lebens. Das heißt: die Passivität, die sich unter die Schicksale des Lebens und ihre Ironie beugt, wandelt sich in Aktivität, in die freie, innere Beweglichkeit der Ironie, die es leicht macht, auf dem Mokierstuhl der Welt zu sitzen [1]), die einen der Angst überhebt, als habe man seine Lebensaufgabe abgeschrieben, deren eigentliche Arbeit innerliches Handeln, deren absolute Aufgabe die Entwicklung des eigenen Ich [2]) ist. Dies Heraustragen seiner selbst aus sich selbst findet in seinen Tagebüchern, in einem großen Teil seiner gewaltigen schriftstellerischen Arbeit seinen Platz. Tiefe Klagetöne, stilles Sinnen, verhaltene Freudestimmen mischen sich dort zusammen. Man darf auch nicht alles eigentlich nehmen, was er schreibt, Selbsterlebtes, Selbstgefühltes fließt mit Nach- und Eingefühltem, mit Nacherlebtem zusammen.

Wie ein echtes Fragment der Romantik mutet stellenweise die große Selbstbetrachtung an, die sich in den Noten zu Kierkegaards Leben als Auszug aus dem Tagebuch des Jahres 1838 findet. — Das große Erdbeben, die fürchterliche Umwälzung seines Lebens, das Ahnen der Schuld seines Vaters, des Fluches, der auf der Familie ruht, ist da, die Stille des Todes um ihn „gewachsen“, die ganze Zerrissenheit seines Inneren steht vor seinem inneren Auge.

Reflektierendes und wirksames [3]) Ich ringen in ihm. Die Reflexion potenziert sich zum allgemeinen Bewußtsein, sie läßt ihn von dem persönlichen Bewußtsein abstrahieren. — Er sucht hier sein eigentliches Ich, Novalis würde sagen sein transzendentales Selbst. Sein „eigentliches Ich“ [4]) ruht wohl hier und da in Naturbetrachtungen aus. Eine in Wahrheit stille Hochzeit in der innersten Herzens-

[1]) Noten a. a. O. 38.
[2]) Noten a. a. O. 54.
[3]) Noten a. a. O. 27.
[4]) Noten a. a. O. 28.

kammer gehalten ersehnt er — im Innewerden seiner Nichtigkeit. So spricht auch Novalis davon, der Mensch müsse mit sich selbst eine schöne Ehe ausmachen.[1])

Er spricht gelegentlich von verschiedenen Berufsarten, er lebt sich hinein in die verschiedensten Sphären. Er spricht vom Naturforscher. Er war immer für die Natur begeistert. Trotzdem — sein Hauptinteresse bleibt das Leben in Kraft von Vernunft und Freiheit, umsomehr als sich die Natur noch von einer anderen Seite betrachten läßt, zu der nicht die Einsicht in wissenschaftliche Geheimnisse gehört. „Sei es, daß ich in einzelnen Blumen die ganze Welt schaue oder jene dreisten Freihandzeichnungen am Firmament bewundere oder durch die Reise der Zugvögel an das tiefere Sehnen in der Menschenbrust erinnert werde.“ [2])

Er sucht die Idee, für die er leben und sterben will, die Wahrheit, die es für ihn ist, eine lebendige Erkenntnis. — Er[3]) denkt an die Jurisprudenz, um seinen Scharfsinn darin zu entwickeln; da könnte er sich in viele Einzelheiten verlieren, da könnte er aus den gegebenen Fakta einen Organismus des Diebslebens konstruieren. Er könnte auch wünschen, Schauspieler zu werden. — Er sucht etwas, was mit der tiefsten Wurzel seiner Existenz zusammenhängt, ein Du. Auf dem grundlosen Meere der Vergnügungen hat er keinen Ankerplatz gefunden und nicht in den Tiefen der Erkenntnis. — Die hier angezogene Stelle seines Tagebuches liest sich etwa wie ein Brief Friedrichs aus der Leipziger Zeit, nur klingen hier und da tiefere Töne an, die mehr an Novalis, andere, die an noch markigere Gestalten erinnern.[4]) — „Wir sind nicht Ich, wir sollen aber ich werden. Wir sind Keime zum Ichwerden. Wir sollen alles in Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich.“ Diese Worte Novalis' seien hier erwähnt. Das Christentum weist K'd ab, er sieht sich auf dieser Stufe weit von ihm getrennt. Die Seligkeit erscheint ihm als ein seliges Hinstieren mit matten Augen, mit großer, fixierter Pupille oder mit einem in Feuchtig-

---

[1]) Novalis Werke II 186.
[2]) Noten a. a. O. 30.
[3]) Noten a. a. O. 34.
[4]) Novalis a. a. O. II 271.

keit schwimmenden Blick, der alles klare Sehen verhindert.[1]) Er sucht Kraft. Aber er schreibt auch mit 24 Jahren: „Soll Christus in mir wohnen, so muß es geschehen, wie es im Evangelium steht[2]): „Christus kam hinein, da die Türen verschlossen waren."

Sehr bezeichnend für die Art, wie Kierkegaard sich dichterisch gestaltet, sind außer den Stellen seines Tagebuches, über denen steht[3]): dichterisch über mich selbst, die Briefe an seinen Freund Emil Bösen aus dem Jahre 1841. Bösen litt unter einer unglücklichen Liebe. Auch Kierkegaard litt darunter, daß er sein Verlöbnis aufgegeben hatte. Die geschichtlichen Akten dieses Verlöbnisses, des Kierkegaards Leben entscheidenden Konfliktes sind zusammengestellt in „Kierkegaards Verhältnis zu „ihr"[4]), das im Auftrage der Frau Regine Schlegel herausgegeben wurde. In diesem Briefwechsel tritt hier Kierkegaard als Ironiker klar heraus. Er ist es in einem durchaus guten, edlen Sinne. Aber er wird mißverstanden, ja kann gar nicht anders als mißverstanden werden, das liegt im Wesen der Ironie. Was die Ironie in ihm verdeckt: das Streben nach Verwirklichung seines Ideales, das aus weiter Ferne ihm schon entgegendämmert, den Durst nach Ruhe in Gott — das kann hier nur angedeutet werden, seine Seele sucht das Licht der Ewigkeit; der Traum, die stille Hoffnung, in der Liebe zu finden, was ihn ganz ausfüllt, hat sich nicht verwirklicht. Die Ironie nun gestattet ihm, sich selbst als den Schuldigen vor der Familie seiner Braut, vor aller Welt zu dichten. Er „überzeugt" die Mitwelt, er sei ein egoistischer[5]), eitler Mensch, ein „Ironiker im üblen Sinne". Er spiegelt seinen Freunden vor, er sei der lustigste, fröhlichste Mensch, um seiner Braut die Lösung von ihm, dem „Verführer", zu erleichtern und das, während es ihm ist, als „sollten die Gefühle das Eis durchbrechen"[6]), mit dem er sich umgeben hat. „Du bist nicht," schreibt er an Bösen, „gewohnt, Dein Leben dichterisch in Deiner Hand zu haben." Alles zielt darauf ab, daß sie in mir einen Be-

[1]) Noten a. a. O. 44.
[2]) Noten a. a. O. 47.
[3]) B. d. R. 61 ff. z. B.
[4]) Leipzig, Inselverlag 1905; siehe auch B. d. R. 18—45.
[5]) Verhältnis zu „ihr" a. a. O. 42.
[6]) Verhältnis zu „ihr" a. a. O. 63.

trüger sehen, läßt sich das bewerkstelligen, dann ist ihr geholfen, dann ist sie wieder flott, kann sie es nicht, dann habe ich stets ein Fahrzeug zur See, dessen Kommandeur wohl weiß, was er zu tun hat.“[1]) So wandelt sich mit ihm jeder Seufzer, sobald ein Mensch zugegen ist, in „eine Ironie, in einen Witz“. Er ruft, als er krank nicht schlafen kann, keinen Arzt, die Dänen — er ist in Berlin — wüßten es augenblicklich, „es könnte stören“. Seine Briefe nach Hause sind in Ausgelassenheit, in „aller möglichen Ironie“ geschrieben.

Er rät Bösen sich „lyrisch in sich selbst zu tummeln“, mit der Welt zu tun, was ihm beliebt: sie zu hassen, sie zu lieben, sie zu vergessen, sie zu erinnern. „Setze Dich in Dein Kajak . . . und dann hinaus aufs Weltmeer.“ Könne er „sie“ (Bösen seine Geliebte) nicht vergessen, nicht dichten, dann: „setze alle Segel bei“. „Sei lauter Aufmerksamkeit!“ Der „Verführer“ wird dann geschildert, der jedem Zufall überlegen ist, der ihm Bedeutung verleiht und ihn zunichte macht, „der aus Wasser Funken schlägt“, wie Schlegel oben sagte. Es gilt die Welt verachten zu lernen, zu sehen, wie klein alles ist, „sich nicht an ihren Kupferschillingen zu verheben“.[2])

K'd weiß sich nicht zu Intrigen geboren, er weiß sich nicht im Besitze leidenschaftlicher Kälte, die ihm die Herrschaft über seine Stimmungen sichert.[3]) Er vergißt „sie“ nicht, auch mischt er nicht die Farben seiner Dichterpalette, um sich ein Bild der Erinnerung zu malen.[4]) Der Ironiker ist kein Träumer. Er hat Gewalt über seine Gefühle, er läßt sich nicht in die Karten sehen. Aller Welt Angriffe entlocken ihm nur ein Lächeln und Sarkasmus.[5]) Und doch lebt der Ironiker in seinen Stimmungen, er zehrt von seinen Gefühlen. K'd scheidet aber haarscharf das Ästhetische und das Ethische in seiner Angelegenheit. Im Ästhetischen ist er in seinem Elemente[6]), „da bin ich der Rechte, in gleichem Grade, wenn vom Vergessen und vom Erobern die Rede ist“. „Der Gedanke,“ schreibt er, „hat noch nie in meinem viereckigen oder stolzen

[1]) Verhältnis zu „ihr“ a. a. O. 62.
[2]) Verhältnis zu „ihr“ a. a. O. 51.
[3]) K'd und sein Verhältnis zu „ihr“ 70.
[4]) „ „ „ „ „ „ 61.
[5]) „ „ „ „ „ „ 56.
[6]) „ „ „ „ „ „ 71.

Kopfe Platz gefunden, daß ein Mädchen uneinnehmbar wäre. Hörst Du nicht die Kriegsmusik, ist Deine Seele nicht ganz Bewegung — das ist unbegreiflich. Mein Emil, lerne doch etwas von meinem Beispiel.“ Das Don Juan-Motiv klingt hier aus seinem Inneren heraus. Und auf der anderen Seite weiß er, daß zwischen den beiden dichterischen Möglichkeiten, welche die Entwicklung seiner Sache in Aussicht stellt, noch eine dritte liegt, die der Wirklichkeit.[1]) „Gesetzt, sie würde krank!“ — Er rechnet auch hiermit. Überhaupt haßt er alles wehmütige[2]) Zittern. Sein Verhältnis hat eine andere Realität als das Bösens, wie er sagt, es ist vor ein weit höheres Forum „inkaminiert“; hätte er nicht den Mut gehabt, es stets vor dies Forum zu bringen, so würde er sich als einen weichlichen „ästhetischen Halbmenschen, einen Wurm“ betrachten. Es ist keine Laune, um die er dieses Spiel treibt. „Du hast Gefühl, ich habe Leidenschaft, aber über meiner Leidenschaft thront mein Verstand, mein Verstand aber ist wieder Leidenschaft. Laß mich jetzt vom Leder ziehen.“ — Er wünscht seinen Freund aus dem „hyperboräischen Seelenzwielicht“ herauszurufen. Er weiß sich von „weit tieferen Gründen bestimmt“. Das Ethische bekommt leicht zu große Macht neben ihm[3]), wo er es geltend macht. Er wird dann ein anderer Mensch, er kennt keine Grenze mehr für das, was seine Pflicht sein könnte. — Ihretwegen hat[4]) er die Verlobung aufgehoben. Das wurde sein Trost. Ahnend spricht er von einer Macht, die ihn als solche binden[5]) kann. „Die Zeit wird kommen, da ich auch der Welt gegenüber die Maske fallen lassen muß, zeigen muß, was in mir wohnt.“ Er fürchtet sie mit Gottes Hilfe nicht.[6])

Eigentlich und erst recht uneigentlich genommen sind diese Äußerungen die eines Ironikers in dem bezeichneten Sinne, eines Ritters mit geschlossenem Visier. „Schaukel der Seele“ empfindet man auch hier nach. Allerdings weist eine sichere Bestimmtheit hier und da

---

[1]) K'd und sein Verhältnis zu „ihr“ 64.
[2]) „ „ „ „ „ „ 65.
[3]) „ „ „ „ „ „ 71.
[4]) „ „ „ „ „ „ 72.
[5]) „ „ „ „ „ „ 78.
[6]) „ „ „ „ „ „ 59.

auf einen erschütternden Ernst hin, den dies maskiert-ironische Spiel verdeckt.

Brandes[1]) befindet sich entschieden im Irrtum, wenn er K'd Unempfänglichkeit gegen die Eindrücke des Lebens vorwirft, auch wenn er K'ds dichterische Umschaffung seines Erlebens im „Entweder — oder" und den „Stadien in der Wiederholung" und „in Furcht und Beben" nur als eine oberflächliche Maskierung wertet. „Er sammelte," sagt er, „sich nie so stark, wie ein bloßer Denker es tut, er zersplitterte sich nie so sehr, wie der bloße Dichter es tut." Soweit der Ausdruck „zersplittern" für einen Dichter Geltung haben kann — er ist nicht sehr geschickt — gilt er auch von K'd. K'd hatte des Dichters offenes Auge, er war ein Dichter, ein romantischer Dichter. Er besitzt das potenzierende Prinzip, das für die Romantik jeden Vorfall zum „ersten[2]) Glied einer unendlichen Reihe" macht.

Der potenzierende Genitiv der Romantik tritt uns praktisch in der Art vor Augen, wie K'ds Seele der Seele, sein Leben des Lebens in den gigantischen Schöpfungen seines Geistes in „tausend Strahlen sich bricht".

Es sei hier gestattet Äußerungen K'ds zu zitieren, die das Gesagte über allen Zweifel erheben. — Einmal schreibt er selbst, wie „furchtbar es sei, mit der ganzen Feinheit einer Dichterseele ein Martyrium zu bestehen . . ." Doch vor allem komme das eigentlich Romantische[3]), die reflektierte Lyrik, die dialektische Lyrik zu Wort[4]): „Das, woran man sich erinnert, kann man auch nicht vergessen; man kann es fortwerfen, es kehrt zurück wie Thors Hammer, und nicht bloß so, sondern es hat eine Sehnsucht nach der Erinnerung wie die Taube, ja wie die Taube, die, wie oft sie auch verkauft wird, doch niemals eines anderen Eigentum werden kann, weil sie immer heimfliegt. Was ist so Heimweh? Was das Gedächtnis gibt, wird Erinnerung. Einfach

[1]) Brandes a. a. O. 64.

[2]) Novalis Werke II 124.

[3]) Man beachte bei allen Zitaten aus K'd das Mitklingen eines tieferen „Etwas".

[4]) Aus den Tiefen der Reflexion 145 (unter „Dialektische Lyrik"), siehe „Stadien": die „Vorerinnerung".

wird das Heimweh dadurch hervorgebracht, daß man fort ist. Die Kunst würde sein, obschon man daheim ist, Heimweh zu fühlen. Dazu gehört Fertigkeit in der Illusion. Aus aller Illusion sich herauszureflektieren, ist nicht so schwierig, als sich zur Illusion reflektieren und sie auf sich wirken zu lassen mit aller Macht der Illusion, obschon man ein Wissender ist. Das Vergangene zu sich zu zaubern ist nicht so schwierig, als wie das Nächste für sich wegzuzaubern für die Erinnerung. Dies ist die Kunst der Erinnerung und die Reflexion des zweiten Grades."

Es ist hochinteressant, Novalis daneben zu hören[1]): „Alle Erinnerung und Ahndung scheint aus derselben Quelle zu sein (i. e. der harmonischen Stimmung des Gemütes). So auch diejenige Gegenwart, wo man in Illusion befangen ist — einzelne Stunden, wo man gleichsam in allen Gegenständen, die man betrachtet, steckt und die unendlichen unbegreiflichen, gleichzeitigen Empfindungen eines zusammenstimmenden Pluralis fühlt." Oder er sagt: „. . . Übergang fängt mit Illusion an. Ich sehe außer mir, was in mir ist — ich glaube, es sei geschehen, was ich eben tue." Folgende Stelle ist fast eine Erklärung des K'dschen Zitates zu nennen: „Das irdische Leben entspringt aus einer ursprünglichen Reflexion, einem primitiven Hineingehen in sich selbst . . .;" „das geistige Leben entspringt aus einem Durchbrechen jener primitiven Reflexion. Der Geist entfaltet sich wiederum, geht wieder aus sich heraus, hebt zum Teil jene Reflexion wieder auf, und in diesem Moment sagt er zum ersten Male Ich." „Abstraktion schwächt, Reflexion stärkt," ist ein Wort des Novalis, es könnte geradesogut K'd entstammen. Reflektieren ist beiden Gliederung der inneren Bewegung.[2]) (Novalis geht allerdings — mit Fichte Ich als Subjekt und Objekt zugleich setzend — und die Möglichkeit des Zugleichseinkönnens in der Reflexion findend andere Wege als K'd.)

Stille findet K'd — wenn die Herbstsonne Vesper hält . . ., wenn die Schöpfung nach der Hitze aufatmet, wenn die Kühlung sich naht und die Blätter auf der Wiese wohlig zittern . . . — wenn die Sonne an den Abend denkt . . ., wenn sich die Erde zur Ruhe schickt und an ihren Dank denkt, wenn sie vor dem Abschied einander verstehen

[1]) Novalis Werke III 12, III 88.
[2]) Novalis Werke III 211.

in dem weichen Zusammenschmelzen, das den Wald dunkler und die Wiese grüner macht. Was ist doch berauschend wie die Stille! im Vergleich mit dem unendlichen Meer des Schweigens, aus dem ich trinke![1]) — Denn wer einmal verstand, was „Erinnerung“ ist, der ist für alle Ewigkeit gefangen, und wer eine Erinnerung besitzt, ist reicher als ob er die ganze Welt besäße.[2]) Novalis nennt die Erinnerung Seelenflamme. Er schilt die Menschen, die viel zu nachlässig mit ihrer Erinnerung umgehen. Im reineren Element erscheint sie als „notwendige Vordichtung“.[3]) Hoffnung ist ihm entfernte Freude. Ahndung, entfernte Vorstellung, Furcht ist ein entferntes Weh.[4]) Erinnernng ist für Novalis ein Rückwärtsentfernen der Lust oder Unlust — Kierkegaard ist sie die Idealität. In ihr nimmt der Mensch das Ewige in Anspruch.[5])

Die lyrische Stimmung der Romantik ist K'd vertraut, man lese das Vorwort, worin es heißt[6]): Ein Gedanke erfüllt meine Scele: Eine Sehnsucht, mich so recht im lyrischen Zauberwalde zu verlieren —, . . . alles Objektive aufzugeben, um mich in Wünschen und Erwartungen, im heimlichen Geflüster mit dem Leser, in einem „Horazischen susuratio der Dämmerstunde“ zu erschöpfen — denn ein Vorwort will bei Abendbeleuchtung aufgefaßt sein . . . — wenn die Flüchtigkeit des Gedankens feierlich wie von fern her in uns anklingt, gleich dem Lachen der Schnitter bei der Ernte.“ K'd hat sich auch eingefühlt in das Weh des Dichters, in welchem das Poetische zur Gestaltung drängt, „der göttliche Funke der alle Fibern durchglüht“. „Die poetische Existenz einer Persönlichkeit ist das unbewußte Opfer, göttliche molimina — erst im Religiösen wird das Opfer ein bewußtes und damit das Mißverhältnis aufgehoben“ (1840!)

Er kennt den Zauber der Märchenwelt.[7]) „Wenn ich ganz erschöpft und lebensmüde bin, ist ein Märchen immer ein verjüngendes Bad für mich. . . Dort hören alle irdischen, alle end-

[1]) Aus den Tiefen der Refl. 147.
[2]) Novalis Werke II 312.
[3]) Novalis Werke II 314.
[4]) Novalis Werke III 81.
[5]) Aus den Tiefen der Refl. 145.
[6]) Aus den Tiefen der Refl. 109.
[7]) Aus den Tiefen der Refl. 107.

lichen Sorgen auf; die Freude, ja der Kummer selbst sind unendlich und darum wohltuend. Man zieht hinaus, um den blauen[1]) Vogel und die Prinzessin zu finden, die zur Königin erwählt, einen anderen ihr Reich bestellen läßt, um selbst ihren unglücklichen Liebsten aufzusuchen. O welch' unendlich tiefes Leid liegt doch darin, daß sie als Bauernmädchen verkleidet umherwandert und zu der ihr begegnenden alten Frau spricht: „Ich bin nicht allein, meine gute Mutter, ich habe ein großes Gefolge bei mir von Kummer, Sorgen und Leiden.“ Man vergißt dann seinen privaten Kummer . . . man wird versucht zu wünschen, auch einer solchen alten Frau zu begegnen, zu der man: „meine gute alte Mutter“ sagen könnte. — — Und welche kraftvolle, ausdauernde ewige Freundschaft liegt in der Geschichte doch darin: daß der Zaubermeister, der „Huldreich“ beschützt, achtmal rund um die Erde wandert und seiner Gewohnheit getreu zuerst lange ins Horn stößt und dann fünfmal mit aller Macht ausruft: „O Huldreich, König Huldreich! wo bist du?!“ — Tiefer faßt kaum der eigentliche Philosoph des Märchens das Wesen desselben. Als Grund dieser eigenartigen Wirkung auf einen Denker wie Kierkegaard, dem doch sonst das Paradox eigentliches Pathos des intellektuellen Lebens war, würde er vielleicht angeben, daß gerade eine „absolute wunderbare Synthesis die Achse des Märchens oder das Ziel desselben sei.“[2])

Eine bestimmt fixierbare äußere Beziehung zu Novalis läßt sich in K'ds Schriften nicht entdecken, er zitiert ihn an keiner Stelle — in der „Nachschrift“ findet sich Novalis nicht genannt, um so mehr ist die Berechtigung gegeben, auf eine innere Gemeinsamkeit der beiden oder damit auf eine Verwandtschaft zwischen K'd und der Romantik, die im Wesen K'ds selbst liegt, zurückzuschließen.

Er ist Romantiker nach der dichterischen Seite seines Wesens hin, Romantiker in der freien, ironisch durchgeführten Stellung zu seiner Zeit, Romantiker in der Art, wie er in äußerlich scherzender, innerlich tiefernster, ja das Romantische weit überschreitender „Ironie“ sein Verhältnis zu seiner Braut auffaßt, als Ritter der Ironie eine Seite des Verhältnisses löst und die andere, die ideale Seite des-

[1]) Anspielung auf die blaue Blume?
[2]) Novalis Werke III 210.

selben in einer Art, die jedes Mädchen zart erröten läßt, treu bis in den Tod festhält. Er gab ganz Kopenhagen teilweise das Schlagwort der Ironie, aber es nahm nur die Schale, den Kern ihres von K'd vertretenen Wesens verstand das große Publikum nicht.

Ohne die Ironie in diesem nur aus der Kenntnis des Sokrates und der Romantik verständlichen Sinne sind seine Schriften nicht zu verstehen. Sie hat die Gestaltung von Persönlichkeiten ermöglicht, die dem Leser ins Auge schauen, die ihm in erschütternder, in hinreißender, in tiefbewegender, begeisternder Sprache in Herz und Gewissen sprechen. Nur der Verführer, der Assessor, der Quidam, Frater Taciturnus seien genannt. In ihnen „setzt" K'd sich selbst „heraus".

Die Pseudonymität — der Betrug im Dienste der Wahrheit begangen in dem Bewußtsein, daß die Wahrheit nicht doziert, nur „getan" werden könne (s. o. S. 28), daß Erkenntnis und Existenz lebendig verknüpft sein müsse, rückt im Lichte der Romantik (man denke an die Illusionszerstörung, an die K'ds Verfahren in etwa doch anklingt) in ein helleres Licht.

IV. Kierkegaard als Überwinder der Romantik.

Soweit die Mittel, die dieser Darstellung zur Verfügung stehen, reichen, hat sie versucht, genetisch die Beziehungen K'ds zur Romantik erstehen zu lassen. Die bisher im Deutschen noch nicht lesbare Doktordissertation K'ds erlaubt nun einen Querschnitt durch seine Entwickelung bis zum Jahre 1841. Ihr Thema ist charakteristischerweise: die Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Bei der inneren Wahrhaftigkeit K'ds, bei seinem Streben nach Koinzidenz von Wissen und Leben ist sie nicht nur ein Schnitt durch sein damaliges Wissen, eine Bestätigung gewaltigen Fleißes, mit dem er Plato, Xenophon, Aristophanes und das deutsche Denken von Kant bis Hegel studiert hat, sie ist ein Schnitt, der uns ihn selbst in der damaligen Phase seiner Entwickelung bloßlegt.

Zunächst enthält die Arbeit eine äußerst scharfsinnige Analyse der Sokratischen Ironie, die er gegen die Hegelsche Auffassung derselben

stellt. Hegel[1]) erklärt sie, um der Romantik jede Beziehung zu Sokrates abzuschneiden, für weiter nichts als eine subjektive Gestalt der Dialektik.

Die Sokratische Ironie ist[2]) nach K'd der Standpunkt der Subjektivität, der Innerlichkeit, der in sich selbst reflektiert ist und das Bestehende, das seine Gültigkeit verloren hat, in sich selbst auflöst, während er nach außen, durch ein rein negatives Verhalten, es durch sich selbst vernichtet.

Es ist der Standpunkt innerer Freiheit, die über die gegebene Wirklichkeit (nicht die Wirklichkeit überhaupt) erhebt, der alle gegebene Realität zu nichts wird, weil eine neue Realität *κατὰ δύναμιν* in ihr gefaßt ist, — allerdings mehr geahnt als erkannt; das *δαιμόνιον* weist wie ein Zeichen über dem Wasser auf Sokrates' Subjektivität, seine Unwissenheit dagegen auf die Negativität.

Es ist der Standpunkt absoluter, unendlicher Negativität —: Negativität, denn er ist bloß negativ; unendlicher Negativität, denn nicht dieses oder jenes Phänomen, die Totalität der gegebenen Wirklichkeit wird negiert —; absoluter Negativität, denn die Negation geschieht in Kraft einer Idealität, die dem Ironiker als Möglichkeit vorschwebt.

In wenigen, ja sofort an die Hegelsche Begriffssphäre erinnernden, aber doch frei und selbständig über dieser sich bewegenden Ausdrücken ist hierin K'ds „Sokrates" vorgestellt; inhaltlich werden diese Begriffe ausgefüllt mit einer reichen historischen Anschauung — an der es Hegel in Hinsicht des Details leicht gebricht —; die K'dsche Zeichnung ist ein Meisterwerk der Verbindung von Mannigfaltigkeit des Materials und Einheit des Gesichtspunktes. Die Schilderung Sokrates'[3]) etwa von Heinrich Gomperz in „der Lebensauffassung der griechischen Philosophen" ist dagegen gehalten matt, ohne Prägnanz, selbst die engmaschige Induktion Theodor Gomperz' erreicht nicht diese plastische, auf tiefer Einfühlung basierende Größe und Einheit.

---

[1]) Hegel, Geschichte der Philosophie. Berlin 1837, II. Bd. S. 62.

[2]) Eine Zusammenfassung der weitausholenden Darstellung K'd's im ersten Teil der Ironie. S. V. Bd. XIII 105—312.

[3]) H. Gomperz, Die Lebensauffassung der griech. Phil. Jena 1904, 68 bis 111.

Nachdem K'd so die Ironie des Sokrates sichergestellt, den Standpunkt des Ironikers gezeichnet hat, geht er zu einer Kritik der Romantischen Ironie über — auch hier wieder teilweise polemisch gegen Hegel, der ihr gar nicht gerecht zu werden vermag. Der Anfang sei gemacht mit K'ds Urteil über die Lucinde und es sei gestattet, weil es von historischem Interesse ist, das Urteil Schleiermachers[1]) dem K'ds vorauszuschicken.

Für Friedrich Schleiermacher ist die Lucinde nicht nur poetisch, nein auch religiös und moralisch — wenigstens für ihn als Verfasser der „Vertrauten Briefe“: religiös, weil hier überall die Liebe aus dem Endlichen ins Unendliche sieht, moralisch, weil sie von dem Geliebten sich auf die ganze Welt verbreitet und für alle wie für sich selbst Freiheit fordert und „weil hier Poesie in der Moral, Moral in der Poesie.“ Sie dienen sich nicht sklavisch, sie verherrlichen einander.

Kierkegaard[2]) würdigt zunächst die Lucinde in ihrer Bedeutung als historische Erscheinung, als kräftige Reaktion gegen die erbärmliche Teleologie, in der der Aufklärungsmensch lebte, in der man die Liebe in Regeln und Gesetzen festlegte. Er sieht in ihr einen Versuch, eine entschwundene Zeit wieder herzustellen; aber nur in Reinheit kann die reine Griechheit seiner Ansicht nach wiederhergestellt werden dürfen. Die „Lucinde“ stellt eine unbekannte Welt wieder her. Hier ist Genießen nicht griechisch gefaßt. Hier wird ein „naives“ Genießen verherrlicht, das im Grunde raffiniert ist, weil es auf der Zerstörung der gegebenen Wirklichkeit, aller Sittlichkeit im Bewußtsein des Genießenden beruht. Im Fleischesgenuß wird noch des Geistes Negation mitgenossen.

Nicht nur unmoralisch, unpoetisch ist ihm die Lucinde, von religiös ganz zu schweigen. — „Lucinde“ hebt nicht nur Schick und Brauch, nein Sittlichkeit überhaupt auf. Sie setzt eine Wirklichkeit ein, die keine ist — eine selbsterschaffene, selbsterdachte. Sie will eine Geistigkeit, in der die Sinnlichkeit ein unaufgehobenes Moment ist. „Lisette“ ist dämonisch begeistert von der Sinnlichkeit. „Julius“ ist kein Don Juan, der mit sinnlicher Genialität wie ein Zauberer

---

[1]) Schleiermacher a. a. O. 163.
[2]) Ironie (Bd. XIII) 357—370.

alles verzaubert, der mit unmittelbarer Mündigkeit auftritt, die Worte nicht beschreiben können, aber wovon ein Paar absolut gebietende Bogenstriche Mozarts eine Vorstellung geben, der nicht verführt, sondern von dem alle verführt werden[1]), Julius ist eine in Reflexion gefangene Persönlichkeit, die sich erst sukzessiv entwickelt. Begeisterung der Verzweiflung gibt ihm ästhetische Kräfte. Er ist keine poetische Gestalt. — Denn was heißt poetisch leben?[2]) — Zunächst, was ist Poesie? Sieg über die Welt. Durch Negation der gegebenen Wirklichkeit als einer unvollkommenen öffnet sie eine höhere Wirklichkeit, weitet und verklärt das Unvollkommene zum Vollkommenen, mildert den tiefen Schmerz, der alles umdunkelt. Sie ist eine Art Versöhnung, wenn auch nicht die wahre. Sie versöhnt nicht mit der Wirklichkeit, worin ich lebe, es findet keine Transsubstantiation der gegebenen Wirklichkeit statt, sie stellt eine „höhere", eine andere, eine „vollkommenere" Wirklichkeit vor mich. Je größer die Gegensätze zwischen dieser und jener in ihr bleiben, je unvollkommener bleibt auch die Versöhnung. Erst das Religiöse bringt wahre Versöhnung, es macht die Wirklichkeit für mich unendlich. Das Poetische ist eine Art Sieg über die Wirklichkeit, aber hier ist die Umwandlung in das Unendliche mehr eine Auswanderung aus der Wirklichkeit als ein Bleiben in ihr. Poetisch leben heißt also unendlich leben. Die Unendlichkeit kann eine äußere Unendlichkeit sein oder eine innere. Poetisch unendlich genießen wollen heißt seine Unendlichkeit von außen her haben wollen. Eine solche Unendlichkeit muß sich selbst aufheben. Erst wenn ich im Genießen nicht außer mir bin, sondern in mir selbst, erst da ist es unendlich, innerlich unendlich. So sich selbst genießen (allerdings nicht im stoischen oder egoistischen Verstande) ist erst wahre Unendlichkeit. — Das religiöse Individuum erst gewinnt in unendlicher Klarheit sich selbst, ist sich selbst absolut durchsichtig. Entweder ist der Mensch das Absolute oder das ganze Leben ein Nonsens, Verzweiflung das Einzigste, das nicht widersinnig ist.

---

[1]) Ich führe das Don Juan-Motiv etwas aus, weil es im Entweder — Oder (1841) als Grundlage der musikalisch-erotischen Stadien erscheint.

[2]) Ironie a. a. O. 366.

Des Genusses ewiger Augenblick ist eine Unendlichkeit, die keine ist, sie ist mithin unpoetisch. Sie gehört nicht der wirklichen Welt an, nur der eingebildeten.

Ausgehend von der Freiheit, der konstitutiven Mündigkeit des Ichs, kommt die Lucinde und alles Streben, das sich an sie knüpft, nur zum Gegenteil der Geistigkeit, zur Sinnlichkeit. Aber diese Sinnlichkeit ist nicht naiv. Daher kann es kommen, daß dieselbe Willkür, welche die Sinnlichkeit in ihre vermeintlichen Rechte einsetzte, im nächsten Augenblick umschlägt, um eine abstrakte, überspannte Geistigkeit geltend zu machen. Diese Vibrationen können teils als Spiel der Weltironie mit dem Individuum, teils als Versuch des Individuums, die Weltironie zu äffen, aufgefaßt werden.

Als den geistigen Urheber der ganzen Richtung, die sich in der Lucinde einen einflußreichen Ausdruck verschafft, faßt K'd[1]) — und das, wie wir sahen, mit vollem Recht —, Fichte auf. Er notiert — gerade wie Schopenhauer — als den schwachen Punkt an Kants System „das Ding an sich". Die Frage blieb, ob nicht das Ich das Ding an sich sei. Je mehr im Kritizismus das Ich versank in der Betrachtung des Ich, um so magerer wurde es, bis es ein Gespenst wurde unsterblich wie Auroras Mann Tithonos. Indem die Reflexion beständig über die Reflexion reflektierte, kam das Denken auf einen Abweg, der es mehr und mehr von allem Inhalt wegführte. Hier erwies sich wie zu allen Zeiten, daß, wenn man spekulieren will, man vor allem richtig gestellt sein muß. „Sie" merkten nicht, daß das, was sie suchten, in ihrem Suchen selbst war und daß sie, wenn sie es dort nicht suchen wollten, es in alle Ewigkeit nicht finden würden.

Fichte entfernte die Schwierigkeit mit dem „Ding an sich", indem er es in das Denken selbst hineinlegte, indem er das Ich im Ich-Ich unendlich machte. Das produzierende Ich ist dasselbe wie das produzierte. Ich-Ich ist die abstrakte Identität.

So befreite Fichte das Denken. Aber diese Unendlichkeit des Denkens bei Fichte ist die ganze Fichtesche Unendlichkeit; seine moralische Unendlichkeit ist fortgesetztes Streben aus dem „Soll" dieses Strebens, seine ästhetische Unendlichkeit fortgesetztes Produzieren aus dem „Soll"

---

[1]) Ironie a. a. O. 344—357.

des Produzierens, Gottes Unendlichkeit Entwicklung aus dem „Soll" der Entwicklung. Sie ist negative Unendlichkeit, eine Unendlichkeit, worin keine Endlichkeit ist, ein „Un-", ohne allen Inhalt. Indem Fichte das Ich unendlich machte, erhob er den Idealismus auf den Schild, aber einen Idealismus, vor dem alle Wirklichkeit verblaßte, einen Akosmismus, im Verhältnis zu dem sein Idealismus Wirklichkeit ward, obwohl er Doketismus war. Die Subjektivität ward absolut negativ, unendliche Spannung und Drang. Soweit hat Fichte Bedeutung für die Wissenschaft. Seine Wissenschaftslehre machte das Wissen unendlich, aber nur negativ, er gewann nicht Wahrheit, nur Gewißheit, nicht positive, nur negative Unendlichkeit in des Ichs unendlicher Identität mit sich selbst. Aber gerade weil Fichte das Negative vertrat, besaß sein Standpunkt einen unendlichen Enthusiasmus, unendliche Elastizität. Kant fehlte die negative, Fichte die positive Unendlichkeit[1]). Die Methode ist Fichtes Verdienst; die Wissenschaft ward ein Stück — ein Ganzes.

Die abstrakte Identität, das Reich des Idealismus wollte nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben. So gewann er den absoluten Beginn für die Konstruktion der Welt. Ich ward das Konstituierende. Aber da dies Ich nur formal, nur negativ aufgefaßt war, blieb Fichte eigentlich stehen bei unendlich-elastischen molimina zu einer Bewegung.[2]) Er hatte nur des Negativen unendlichen Drang: eine Potenzierung, eine Exaltation, die riesenstark ist und doch nichts heben kann. Der Anfangspunkt für das philosophische Problem ist zum Bewußtsein gebracht als das Voraussetzungslose, aber die ungeheure Energie, die in diesem Beginn liegt, kommt nicht weiter. Damit das Denken, die Subjektivität Fülle und Wahrheit gewinnen soll, muß sie sich gebären lassen, muß untersinken in des substanziellen Lebens Tiefe, muß — halb ängstlich halb sympathisch[3]), halb schaudernd, halb hingegeben — des substanziellen Meeres Wogen über sich zusammenschlagen lassen. Aber hierzu gehört Mut. Jeder, der seine

---

[1]) Siehe das oben berührte Urteil der Romantik. (Novalis „fühlt das auch heraus".)

[2]) Hier ist der eigentliche Anknüpfungspunkt für das positive Denken Kierkegaards.

[3]) Schon hier spielt die bekannte Doppelreflexion Kierkegaards herein.

Seele erretten will, muß sie verlieren. Aber das ist nicht der Mut der Verzweiflung. Tauler singt so schön, wenn auch in bezug auf ein weit konkreteres Verhältnis:

„Doch dieses Verlieren, dies Entschwinden
Ist eben das echte und rechte Finden."

In Fichte war die Subjektivität frei, unendlich, negativ. Aber damit das Denken wirklich werden konnte, mußte es konkret werden. Hier tauchte die Frage um die „metaphysische Wirklichkeit" auf. Das Fichtesche Prinzip, daß das Ich konstitutive Gültigkeit hat, daß es das eine allmächtige ist — griffen Schlegel und Fichte auf, um von hier aus in der Welt zu operieren. Dabei ergab sich eine doppelte Schwierigkeit. Man verwechselte empirisches und endliches Ich mit dem ewigen; ferner verwechselte man metaphysische Wirklichkeit mit historischer. Man wandte einen unfruchtbaren metaphysischen Standpunkt ohne weiteres auf die Wirklichkeit an. Fichte wollte die Welt konstruieren, aber er meinte ein systematisches Konstruieren. Schlegel und Tieck wollten eine Welt der Wirklichkeit zuwege bringen. — Diese Ironie war nicht im Dienste des Weltgeistes. Das war kein Moment der gegebenen Wirklichkeit, der negiert und verdrängt werden sollte von einem neuen Moment. Die ganze historische Wirklichkeit wurde hier negiert, um Platz zu machen für eine selbstgeschaffene Wirklichkeit. Das war nicht die Subjektivität, die zu allererst in einem Verhältnis zur Welt gegeben ist, die hier „hervorsollte", es war eine überspannte Subjektivität, eine Subjektivität in der anderen Potenz. Diese Ironie war unberechtigt. Sie maßte sich absolut die bindende und lösende Macht an.

In doppelter Weise ist dem Individuum die Wirklichkeit gegeben: als Gabe und als Aufgabe. Diese Ironie ist wesentlich kritisch. Sowohl ihr Philosoph (Schlegel) als ihr Dichter (Tieck) ist kritisch. Man kritisierte nicht die alten Klassiker, man kritisierte nicht wie Kant das Bewußtsein, man kritisierte die Wirklichkeit selbst. — Dem Individuum ist die Wirklichkeit gegeben zunächst als seine Geschichte. Für die Ironie hat Geschichte eigentlich keine Gültigkeit. Sie sprang eben ab von metaphysischen Untersuchungen. Alle Geschichte wird Mythe. — Dasselbe vollzieht sich auf allen Gebieten: auf dem Ge-

biete der Religion, der Moral; jeder wissenschaftliche Standpunkt wird verdammt. Die Ironie sitzt stets zu Gerichte. Sie kommt ja her von der metaphysischen Frage nach dem Verhältnis der Ideen zur Wirklichkeit, aber die metaphysische Wirklichkeit liegt außer der Zeit, und so konnte die Wirklichkeit, die sich die Ironie wünschte, nie in der Zeit liegen.

Sowie die Ironie die historische Wirklichkeit „schwebend macht", so bleibt sie selbst — den Aufgaben des Lebens gegenüber schwebend. Ihre Wirklichkeit ist bloß Möglichkeit. Poetisch-leben wird das Schlagwort nicht im Sinne des künstlerischen Ernstes, der dem Göttlichen im Menschen zu Hilfe kommt, „der schweigsam und stille der Eigentümlichkeit Stimme" in der Individualität erklingen läßt, der die ganze Individualität sich harmonisch zu einer plastischen, in sich abgerundeten Erscheinung entwickeln läßt" nicht im Sinne des frommen Christen, der sich selbst vor Gott seiner Realität bewußt bleibt. Der Christ strebt dahin, für sich zu sein, was er an sich ist. Der Ironiker will kein „An sich" haben. So wird er ein Prosamensch. Nur die negative Freiheit hat er, womit er dichterich sich selbst schafft. Ein Taugenichts ist das Ideal der romantischen Epoche. — Die Seele des Ironikers bleibt auf der Wanderung.

Der Ironiker dichtet auch seine Umwelt. Alle gegebene Wirklichkeit hat nur poetische Gültigkeit für ihn und das nicht, weil sie eine überlebte Wirklichkeit ist, die durch eine neue, wahre ersetzt werden muß — sondern nur, weil der Ironiker das ewige Ich ist, dem keine Wirklichkeit adäquat ist. So setzt er sich über Moral und Sittlichkeit hinweg. Man lebt allezeit abstrakt, metaphysisch, ästhetisch, allezeit hypothetisch, konjunktivisch; das Leben hat alle Kontinuierlichkeit verloren. Es löst sich auf in lauter Stimmung. In einem gesunden Leben ist die Stimmung nur eine Potenzierung des Lebens, das sonst „sich rührt und bewegt in Eins". Überdruß ist die einzige Kontinuität, die der Ironiker behält: eine inhaltslose Ewigkeit, eine flache Tiefe, eine genußlose Seligkeit, hungrige Ermattung. Überdruß ist gerade die ins Bewußtsein tretende negative Einheit, worin die Gegenstände verschwinden.

Die Ironie ist negativ. In theoretischer Hinsicht statuiert sie ein Mißverhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit, in praktischer zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.

Bei der Besprechung[1]) Tiecks atmet K'd ein wenig auf. Er hat gerade die „Lucinde" behandelt. Ihm ist's, als ob er aufwachte von einem angstvollen, beunruhigenden Traume, in welchem er einen Augenblick der Wahrheit verführerische Töne hörte und wildes tierisches Geheul, das dazwischen klingt. Tieck greift indirekt die Wirklichkeit an (Schlegel direkt). Bei aller poetischen Ausgelassenheit hält er fest an einer gewissen Indifferenz gegen die Wirklichkeit — Hegel tut Tieck Unrecht. Allerdings je mehr sich Tieck der Wirklichkeit nähert, um so mehr fällt er aus der Indifferenz heraus. Alles wird Spiel. Alles wird möglich. Alles wird wahrscheinlich.

Jene Zeit war eben versteinert in endlichen sozialen Verhältnissen. Alles war vollkommen und alles war trunken in einem „chinesischen Optimismus". Alles war absolut, selbst das Absolute. Man enthielt sich der Polygamie, man ging im Spitzhut. Man verliebte sich, wenn man sich 20 Jahre alt fühlte, man ging Schlag 10 Uhr ins Bett. K'd ist in seinem Elemente in solchen Beschreibungen, die er offenbar teilweile den Kopenhagener Verhältnissen entnimmt. Man war Freund, wirklich Freund, man war wirklicher Kanzleirat. — Die Welt war kindisch geworden. Sie brauchte einen Trank der „Verjüngung". So weit tat die Romantik wohl. Eine kühle Luft aus dem Urwald des Mittelalters, aus des Griechentums reinem Äther wehte durch sie hindurch. Das läuft dem Spießbürger kalt über den Rücken und doch ist es notwendig. Aber die Romantik verjüngte die Zeit so weit, daß sie ein kleines Kind aus ihr machte. Sie griff nicht zur Wirklichkeit, das war ihr Unglück. Um zwei Pole drehte sich die romantische Poesie. Hier die gegebene Wirklichkeit mit ihrer tollen Spießbürgerei, auf der anderen Seite die ideale Wirklichkeit mit ihren hindämmernden Schatten. Je mehr nun die Wirklichkeit karikiert wurde, um so höher sprudelte die Idealität, nur quillt der Quell, der hier sprudelt, nicht ins ewige Leben. Aber gerade, daß diese Bewegung nur zwischen Gegensätzen verläuft, weist sie im Grunde als eine Poesie aus, die in tieferer Bedeutung unwahr ist. Wahre Poesie hat ein wahres Ideal, und das wahre Ideal ist nicht auf eine oder andere Art „jenseits", es liegt zurück, und als solches

[1]) Ironie a. a. O. 370—376.

ist es die treibende Kraft, es ist voraus, und als solches ist es das begeisternde Ziel, aber dazu wohnt es in uns, und das ist seine Wahrheit.

Weil der romantische Dichter so nicht in einem echten poetischen Verhältnis zu seinem Gedicht steht, tritt er auch in Wahrheit nicht in ein solches zum Leser. Willkür ist die Stellung des Dichters — Leerheit ist der Totaleindruck, der in dem Leser zurückbleibt. (Man vergleiche das angeführte Urteil des Novalis.)

Die Dichter der Romantik finden — bei ihrer Freiheit — keine dichterische Einheit. Das ideale Streben hat eigentlich kein Ideal, jedes Ideal wird zur Allegorie, die wieder ein höheres Ideal in sich schließt und so fort ins Unendliche.

Die Poesie der Poesie Tiecks sucht den Leser in eine Stimmung zu versetzen, die doch selbst für die Schöpfungen dieser Poesie inkommensurabel ist. Sie hat ihre Stärke im Lyrischen. Aber diese Lyrik birgt keinen tieferen Gehalt in sich, sie wird leichter und leichter, tönt schwächer und schwächer und tönt „bis zum fernen Gegenlaut des hinsterbenden Echo“. Das Musikalische ist im Lyrischen das subjektive Moment. Das wird ganz einseitig entwickelt. Es wird zum Klang im Vers, zur Resonanz, worin ein Vers dem anderen ruft und antwortet, zur graziösen Windung, in der sich die Verse in leichtem, geschmeidigen Tanzschritt bewegen. — Der Reim wird ein wandernder Ritter, der auf Abenteuer ausgeht; plötzlich trifft er mit einem alten Bekannten aus besseren Zeiten zusammen; es wird einem dabei ganz wunderlich zumute. Bald sucht er auch neue Bekanntschaften, die äußerst überraschen.

Auch Tieck ist auf dem Abweg. Schlegel endete im Katholizismus, Tieck fand bisweilen Ruhe in einer Art Vergötterung des ganzen Daseins, wodurch alles gleich poetisch ward.

In Solger begegnet K'd[1]) die Ironie in besonders philosophisch ausgeprägter Form. Nicht ohne Bedenklichkeit begibt er sich auf das sturmvolle Meer. Das Negative ist hier herrschend und das in seiner ganzen Unfruchtbarkeit. Alles verwirrt sich; hofft man zum Positiven zu kommen — zeigt es sich in der Ferne, so gelangt man

[1]) Ironie a. a. O. 376—387.

nur wieder zu einer neuen Negation. Er wird von Hegel gegenüber den anderen Romantikern mit einer gewissen Vorliebe behandelt. Er kommt gar nicht in dem Sinne wie die anderen Ironiker in Konflikt mit der Wirklichkeit, denn seine Ironie gestaltete sich nicht im Gegensatze zur Wirklichkeit. Seine Ironie ist kontemplativer Natur, er sieht die „Nichtsheit". Die Ironie ist das Organ der Negation.

Solger erstrebt die absolute Identität zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Er arbeitet hin auf den absoluten voraussetzungslosen Beginn, sein Streben ist spekulativ. Das Endliche als das Nichtige soll aufgehoben werden. Aber auch das Unendliche soll negiert werden, das darf nicht in einem jenseitigen Ansich bestehen. So wird die „wahre" Wirklichkeit hervorgebracht.

Die absolute unendliche Negativität ist sein Ausgangspunkt. „Die wahre Wirklichkeit ist nach Solgers eigenem Wort ein Moment der Anschauung, in welchem Endliches und Unendliches, die unser gemeiner Verstand nur in Beziehung aufeinander erkennt, völlig aufgehoben werden, indem sich darin Gott oder das Ewige offenbart.[1])"

Aber des Gedankens Unruhe — das Negative muß sich ausweisen, muß sichtbar werden, der Schmerz sich als Geburtsschmerz zeigen, sonst bleibt nichts als Kontemplation, Andacht, des Pantheismus unwirkliche Wirklichkeit, sagt K'd. Es hilft nichts, daß Solger erklärt, daß man die Ideen nicht mit Plato an einem himmlischen oder überhimmlischen Platze denken soll; es hilft nichts, daß er versichert, man dürfe nicht wie Spinoza die Endlichkeit als einen bloßen Modus verschwinden lassen, es hilft nicht, daß er nicht mit Fichte die Ideen in ein ewiges Wandeln versetzt, es hilft ebensowenig, daß er Schellings Versuch mißbilligt nachzuweisen, daß das vollkommene Sein im Dasein ist. Das alles sind ja für Solger nur Vorstudien. Solger ist beim Beginnen, aber sein Beginnen ist stets abstrakt. Der Dualismus, der in der Existenz ist, weist sich nicht in seiner Wahrheit aus. — Die ganze Endlichkeit, all' ihr moralisches und unmoralisches Streben schwindet hin in metaphysicher Kontemplation, die sie als nichts ansieht. „Alle bloß moralischen Tugenden sind ein reflektiertes Bild des Guten, wehe dem, der sich auf sie verläßt. Alle bloß moralischen Laster sind ein

---

[1]) Solger, Nachgelassene Schriften. Leipzig 1826, I 600.

Widerschein des Bösen. Wehe dem, der über sie verzweifelt.“[1]) Wohl wahr, sagt K'd, nur die Demut macht Tugend zur Tugend, die diese Gott in uns auswirken läßt, aber sie hat dann doch Wert. Wohl war, sagt K'd, nur Gott hebt das Laster auf, aber der Synergismus darf nicht übersehen werden, der Gottes Wille unterstützt. Wohl ist das Endliche das Nichtige, aber es liegt doch ein Halt darin.

Tritt Gott in die Endlichkeit ein, um uns zu sich zurückzuholen, „damit wir sein möchten“, so müssen Mittelbestimmungen da sein, die fehlen Solger. Wie, in welchem Verstande existiert Gott in der Endlichkeit? Der Schöpfungsbegriff fehlt hier sofort. Er wird nur geahnt. Er wird mit dem Versöhnungsbegriff verwirrt, wenn es heißt: „Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts begeben, darin wir sein möchten?“ Der Schöpfungsbegriff muß immer gegeben sein, damit Gottes Liebe[2]) nicht Selbstliebe sei.

Was Solger in dem allen vorschwebt, ist die Negation der Negation, die in sich die wahre Affirmation enthält. Aber sie resultiert nicht. — Gottes Existenz wird zur Ironie. Gott setzt sich stets über in Nichts, zieht sich wieder zurück — ein göttlicher Zeitvertreib. Der, der nun mit Ironie die ganze Endlichkeit als ein Nichts ansieht, kommt hiernach Gott zu Hilfe.

In seiner Ästhetik läßt Solger die Endlichkeit als unwahre Wirklichkeit untergehen. Kunst und Poesie wirkt eine neue, höhere Wirklichkeit — aber nur als eine geahnte, so daß man sich jedem poetischen Werke gegenüber ironisch verhalten muß. Die höhere Wirklichkeit ist auch in der Poesie nur eine werdende. Fern sei das Mißverständnis, daß das Werden nicht ein in der Wirklichkeit des Geistes notwendiges Moment sei — ruft Kierkegaard aus, aber die wahre Wirklichkeit wird, was sie ist, die romantische Wirklichkeit wird bloß. — Der Glaube ist ein Sieg, der streitet, kein bloßes ewiges Streiten. Die höhere Wirklichkeit des Geistes ist im Glauben nicht nur werdend, sie ist gegenwärtig, wenn sie auch zugleich eine werdende ist.

In der Poesie ist nach Solger wahre Ruhe. Die Vernichtung des Helden in der Tragödie, die Vernichtung aller Kleinlichkeit

[1]) Solger a. a. O. 512.
[2]) i. e. in bezug auf die Versöhnung.

in der Komödie, die Vernichtung aller Widersprüche, die uns die Stimmung der Ironie, der Laune, des Humors einträgt — ist ihr Ziel. In der Negation findet sich die Erhebung der Ironie, die alles Endliche untergehen läßt. — Gewiß ist, daß das Tragische, daß das Große in der Welt untergeht, aber das Werk des Dichters versöhnt uns mit dem Tragischen, insofern es uns den Sieg des Wahren zeigt. Darin liegt das Erhebende.

Solgers Ironie ist spekulativer Natur, die unendliche, absolute Negation ist ein spekulatives Moment, er hat, wie gesagt, die Negation der Negation, aber sein Auge sucht nicht die Affirmation. Er starb früh. Ob es ihm nicht gelungen wäre, den von ihm mit großer Energie ergriffenen spekulativen Gedanken durchzuführen, oder ob seine Energie sich darin verzehrt hätte, die Negation geltend zu machen, das kann man nicht entscheiden, sagt K'd, „mir spricht es am meisten zu, ihn als ein Opfer des positiven Systems von Hegel zu denken".

Kierkegaard hat nun — durch diesen bündigen Auszug — selbst gesprochen. Sein Urteil ist keineswegs trotz seiner aufrichtigen Bemühung, auch die Verdienste der Romantik anzuerkennen, ganz gerecht. Mit Bezug auf Solger und seine dunkle Negation der Negation kann man ihm wohl uneingeschränkt beipflichten, aber die positiven Anregungen der Romantik auf das deutsche Geistesleben — genannt seien nur die Verdienste um die Übersetzung Shakespeares, die Verdienste um die Altertumswissenschaft — kommen zu kurz. Die Einflüsse der Romantik sind überall weit mehr Anregungen als positive Befruchtungen. Anregung kann nichts, sie kann aber auch alles zu bedeuten haben. K'ds Urteil ist das eines Mannes, der selbst gerungen hat mit dem Gegenstande seiner Beurteilung und deshalb notwendigerweise scharf pointiert. Einen Hauptzug seines Denkens findet er, wie oben angedeutet, in der Romantik; der romantischen Innerlichkeit tritt bei ihm unter der Hand des Lebens eine qualitativ verschiedene, eine ethisch-religiöse zur Seite, aber die Romantik wies doch nach innen. Und nicht nur nach innen, sie wies aus der Tiefe ihrer ästhetischen Verinnerlichung auch wieder nach außen, sie fühlte sich als „lebendiges Leben". Dies Moment kommt auch, wie gezeigt werden wird, sehr in Betracht.

In dem Schlußkapitel erkennt K'd aber doch die Ironie als beherrschtes Moment durchaus an. Die wahre Ironie setzt voraus, daß das Individuum positiv frei ist in der Wirklichkeit, zu der es gehört. So gewinnt es innere Unendlichkeit. So lebt es poetisch. Die Ironie hat ihre Grenze an der Wirklichkeit. Was der Zweifel für die Wissenschaft, das ist die Ironie für das persönliche Leben. Kein wahrhaft humanes Leben ist möglich ohne Ironie. Die Ironie als beherrschtes Moment tut gerade das Gegenteil von dem, was sie als unbeherrschtes Moment tut. Sie limitiert, verendlicht, begrenzt und gibt so Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt. Die Ironie ist ein Zuchtmeister. Sie gibt Haltung und Konsistenz. Wer sie fürchtet, kennt sie nicht. Wer gar kein Verständnis für sie hat, kein Gehör für ihr zartes Flüstern, dem fehlt, was man des persönlichen Lebens absoluten Beginn nennen könnte — das Erneuerungs- und Vergnügungsbad, das die Seele freimacht von ihrem Leben in der Endlichkeit, damit es kräftig und stark darin lebe. Sie trägt Unendlichkeit in sich.

Die Zeit ist zu einem ungeheuren wissenschaftlichen[1]) Resultat gekommen. Die Ironie fordert Rechenschaft vor ihr. Die Ironie bietet an sich keine Wahrheit, aber einen Weg zu ihr. Sie macht es der Zeit zur Aufgabe, die Resultate der Wissenschaft in persönliches Leben zu übersetzen. Mediiert die Wissenschaft alle Gegensätze, so gilt es doch die Wirklichkeit in ganzer Fülle zum Vorschein kommen zu lassen. So ist die Ironie als beherrschtes Moment von großer Bedeutung. „Ihre Funktion ist von äußerster Wichtigkeit, damit das persönliche Leben Gesundheit und Wahrheit finde."

Sie legt eben den Nachdruck auf die Wirklichkeit. Sie vergöttert sie nicht. Sie stellt sich nicht des Menschen Sehnen nach einer höheren Wirklichkeit entgegen. Sie läßt die gegebene Wirklichkeit als ein bedeutungsvolles Moment in der höheren aufgehen. Jene ist ihr auch kein Fegefeuer, so daß der Mensch nackt und bloß aus diesem Leben herausläuft, sie wertet sie als Geschichte, worin sich das Bewußtsein sukzessiv auslebt, doch so, daß die Seligkeit nicht darin besteht, sie zu vergessen, sondern vielmehr darin, in ihr präsent zu sein. Gut ist, daß die Romantik nach einer höheren Wirklichkeit

[1]) Hegel's Paulogismus ist hauptsächlich gemeint.

ausschaut. Aber der Mensch soll nicht trennen, was Gott zusammengefügt, und nicht zusammenfügen, was Gott getrennt hat.

In der Handlung faßt die Wirklichkeit erst Gültigkeit. Die Handlung aber nicht mißverstanden als sich selbst verlierende Tätigkeit! Sie muß eine Apriorität in sich tragen, die sie bewahrt vor dem Verschwimmen in inhaltsloser Unendlichkeit.

Hier liegt wohl der Kern der Differenz zwischen K'd als Ironiker und Schlegel oder Tieck oder Novalis als Ironikern. Der Ethiker in K'd protestiert gegen die bloße Auffassung der Ironie als eines Spieles. Das ist sie ihm nie gewesen und geworden. Sie trägt bei ihm einen ernsten Charakter. Das schließliche Verdammungsurteil K'ds über die Romantik, das darin gipfelt, sie sei ausschließlich negativ, ist psychologisch aus einem inneren Protest gegen das Spielerische der Romantik zu verstehen. — Denn so metaphysisch interessiert (mit Ausnahme Solgers allerdings) war die eigentliche Romantik nicht, Konsequenzen, wie K'd sie aus ihr zieht, lagen ihr doch fern.

Nicht pietistische Gesetzlichkeit spricht aus K'd. Auch über den christlichen Einschlag in den Worten üker die Romantik ist eine gewisse — mehr an Goethe erinnernde Ironie gebreitet. Er schreibt hier nicht als überzeugter Christ. Wer seine spätere christliche Anschauungswelt kennt, merkt das Objektive — eigentlich „unkierkegaardische" Element — hier klar heraus. Nein, K'ds Protest gegen die Auswüchse der Romantik ergeht vom Standpunkt des Dichters, er ist wie Nietzsches Antiromantik auch gegen die Spätromantik gerichtet, wie gelegentliche Hinweise zeigen.

Aber gerade die oben erwährte Korrespondenz mit Bösen[1]), in der K'd als Ironiker lebendig anschaulich wurde, zeigt, daß K'd eben doch positiv von der Ironik der Romantiker beeinflußt wurde. Sie tritt gewiß als beherrschtes Moment lebendig in ihm auf, aber das ist auch genug, um eine wirklich vorhandene Verbindung zwischen K'd und der Romantik anzunehmen. — Die ganze Art seiner Polemik, die Anerkennung der Ironie in ihrer von Schlacken gesäuberten Wahrheit und Bedeutung, die hin und wieder einfließende Stellungnahme für die Romantik in der Abwehr jeder ungerechten Kritik bestätigt das Urteil,

---

[1]) Vom Jahre 1841!

das die sich selbständig aus der historischen Anschauung ergebende Darstellung gewonnen hatte: die Brücke, die diese zwischen K'd und der Romantik schlug, hat die Belastungsprobe bestanden.

Es seien nun noch einige mehr auf der äußeren Grenzlinie liegende Momente kurz berührt, da sie wenn nicht direkt, so doch indirekt Berührungen zwischen K'd und der Romantik enthalten.

In der Romantik lag der Hinweis auf Mozart; er ist der Musiker der Schönheit. Der Don Juan ist ein urromantisches Werk.[1]) Hier ist die von der Romantik erstrebte Universalität künstlerischen Erfassens geeint mit sprudelnd-lebendiger Darstellung des Gemütslebens. Goethe sah in Mozart den, der geeignet gewesen wäre, seinen Faust zu komponieren. — Über der Handlung des Don Juan ruht auch leise die romantische Ironie. Er ist eigentlich ein Spiegel, in dem die Romantik sich selbst sehen mußte. Und sie sah sich wohl auch darin und zwar mit einem gewissen Schrecken. Friedrich spricht von Mozarts Musik[2]), „die in jedem Laute Eitelkeit und weichliche Verderbtheit atmet". Daß das Don-Juan-Motiv in Kierkegaards[3]) „Entweder-Oder" ein integrierender Bestandteil ist, ist schon oben gesagt.

In der Romantik war ferner der Hinweis auf das Faustproblem gegeben, das K'd lange und intensiv beschäftigt hat. Der Goethesche Faust — sein ganzer Reichtum an lyrischen Momenten und ästhetisch-innerlichem Leben gab K'd gleichfalls eine volle Anschauung des Urromantischen. Auch Goethe weiß den Duft der Ironie über sein Werk zu breiten. Am Schlusse seiner Dissertation weißt K'd auf Goethe[4]) hin als einen Meister der Ironie in ihrer beherrschten Form. Sie ist hier des Dichters dienender Geist, sagt er. Sie rundet das Dichterwerk in sich selbst ab, und sie erweist es als Moment in der Totalität der Dichterexistenz. So vollendet sie auch diese in sich selbst. — Wesen und Phänomen kommen in Zusammenklang, Möglichkeit und Wirklichkeit einen sich mit Hilfe des „Stils".

---

[1]) Siehe O. Jahn, Mozart. Leipzig 1907, 2. Aufl., II. Bd., 465, 398. Hochinteressant ist der Vergleich zwischen der Art, wie Jahn und Kierkegaard Mozart auslegen. Kierkegaards in E.-O. Darstellung ist jedenfalls ein Meisterwerk.

[2]) Rom. Briefe a. a. O. 131. Friedrich an A. W.

[3]) E.-O. 92 ff. bis 143, 203.

[4]) Ironie a. a. O. 388—93.

Das Gretchen-Motiv[1]) fließt von hier aus in K'ds „Entweder-Oder"!

In der Romantik lag schließlich auch der Hinweis auf Shakespeare. Kein Gedicht ist ihr so romantisch wie Romeo und Julie. Sie wird tief erschüttert von Hamlet. Er ist der Großmeister der Ironie auch für K'd. Auch er wird an der angeführten Stelle genannt. Über allen Gegensätzen thront hier die Ironie. Sie steuert und beherrscht die Geister. Sie macht Gedicht und Dichter frei. Aber der Dichter ist und bleibt Herr der Ironie.

Der Dichter ist bis zum gewissen Grade Philosoph. Er sieht in dem Dichterwerk ein Moment in seiner eigenen Entwicklung. Das ist auch das Große an Goethe. Dichterdasein und Wirklichkeit kongruieren.

Die Romantik verliert sich in ihrer Schöpfung. Der wahre Dichter sieht diese als ein Moment seines Lebens an. — Aus Shakespeare fließt gelegentlich das „Julie-Motiv"[1]) in K'ds Schaffen ein.

K'd hat später seine Ansicht über Goethe geändert. Das sei hier nur betont, um zu zeigen, daß sich K'd 1841 als junger Magister in der Entwicklung befindet: einer Entwicklung, die ihn uns zeigt, wie er die Romantik überwindet. Aber keiner hat mit einer großen geschichtlichen Bewegung gerungen, ohne erstarkt, bereichert aus diesem Kampfe hervorzugehen.

V. Die Erzieher K'ds zur Freiheit von ungesunder Ironik.

Zwei Momente fielen bei der Beurteilung der Romantik für K'd vor allem ins Gewicht: die Wirklichkeit, die Existenz und die daraus entspringende Ablehnung zuweitreichender Negation. K'd war seinem Wesen und seiner persönlichen Entwicklung nach ein Mensch der Wirklichkeit. Allein schon seine Schwermut band ihn an diese; körperliches Leiden hielt ihn fest am Boden der Realität. Schwere persönliche, sein innerstes Gemütsleben bewegende Erfahrungen — man denke an die Familienschuld — schlossen ihn an an des Lebens gewaltig-ernste Nüchternheit. — Aber er war auch Denker. Es ist

[1]) Stadien auf dem Lebensweg a. a. O. 172. Auch in Furcht und Beben wird Sh. an entscheidenden Stellen erwähnt: 109, 100.

bekannt, daß er existenzieller Denker war. War es nur die Praxis, die sein Denken an die Existenz wies?

Wir hören, daß er früh auf Hamann aufmerksam wurde und sich eingehend mit ihm beschäftigte. „Allicit atque terret“ schreibt K'd von ihm in seinem Tagebuch. Wer ist Hamann?

„Nicht Leier! — noch Pinsel! — eine Wurfschaufel für meine Muse, die Tenne heiliger Literatur zu fegen!“ [1]) „Eine Muse wie das Feuer des Goldschmiedes und die Seife der Wäscher! [2]) Sie wird es wagen, den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstraktionen zu läutern! — Ich rede mit Euch, Griechen! weil ihr euch weiser dünkt, denn die Kammerherren mit dem gnostischen Schlüssel; versucht es die Iliade zu lesen, wenn ihr vorher durch die Abstraktion die beiden Selbstlaute α und ω ausgesichtet habt.“

„Alle ästhetische Thaumaturgie reicht nicht hin, ein unmittelbares Gefühl zu ersetzen — nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung.“ [3])

„Leidenschaft allein gibt Abstraktionen sowohl als Hypothesen Hände, Füße und Flügel.“ [4]) „Selbsterkenntnis . . . bleibt das Geheimnis echter Autorschaft. Sie ist der tiefe Brunnen der Wahrheit, die im Herzen, im Geiste liegt, von da in die Höhe steigt . .“ [5])

„Geist der Beobachtung und Geist der Weissagung sind die Fittiche des menschlichen Geistes.“ — „Das philosophische Genie macht wirkliche Gegenstände zu nackten Begriffen“ . . „das poetische Genie“ „verklärt“ die Visionen abwesender Vergangenheit und Zukunft zu gegenwärtiger Darstellung.“

Hamann stellt das sein Leben entscheidende Ereignis — nennen wir es nun mit modern-philosophischem Terminus [6]) das mystische Grunderlebnis oder mit dem christlichen Ausdruck einfach die Bekehrung in Zusammenhang mit der Welt der Wirklichkeit um ihn.

---

[1]) Georg Hamann, Sib. Blätter, her. von Unger S. 95. Jena 1905.
[2]) Georg Hamann, „ „ „ „ „ „ 102. „ 1905.
[3]) Hamann a. a. O. 113.
[4]) Hamann a. a. O. 103.
[5]) Hamann a. a. O. 117.
[6]) Geschichte des Deutschen Idealismus, von Dr. M. Kronenberg. München 1908, S. 259 ff.

Für die Geschichte der Philosophie bildet er mithin in der Darstellung des deutschen Mystizismus den Übergang von Eckehart, dem Vertreter der reinsten Subjektivität in der Mystik, zu einer neuen Epoche der Subjektivität, die eine Vermittelung zwischen sich und der Welt objektiven Seins sucht.

Im Zentrum seines Denkens stehen die Begriffe: Ich und Gott; das individuelle Selbst und das absolute Selbst (Gott) sind polarisch aufeinander angewiesen. — Wie der Leib der Zeigefinger des Geistes, des reinen in ihm verborgenen Ich ist, so ist die Natur das Zifferblatt des in ihm verborgenen Gottes.

Er kämpft gegen die Sophistik der Zeit, die mit dem Verstande die disjecta membra der Wirklichkeit zu sammeln sucht, aber doch nur die wesenlose Seite derselben erfaßt, nichts als ein Schattenspiel leerer Abstraktionen übrig lassend. Die Aufklärung macht die Natur blind. Nicht: „ich denke, also bin ich“ sondern umgekehrt (oder noch hebräischer: „Er ist, also denke ich“). „Nur nicht über das „Ich denke“, das edle „Ich bin“ vergessen.“ [1]) „Die Philosophen, sagt er, haben von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidebrief gegeben, daß sie dasjenige geschieden, was die Natur zusammengefügt hat und umgekehrt.[2]) Man erinnere sich hier an Kierkegaard. Die Trennung von Realismus und Idealismus ist für Hamann nicht im Wesen der Materie begründet, er ist „Verbal- und Figurismus“. Eine absolute Erkenntnis der Wirklichkeit existiert für ihn nicht. Die „Weltweisheit“ fängt an, „aus einer allgemeinen Unwissenheit des Wirklichen auszuarten“. Die Anschauung ist ihm der Schlüssel zur inneren Natur der Dinge. „Die Wahrheit muß aus der Erde herausgegraben und nicht aus der Luft geschöpft werden“.[3])

Die Wahrheit ist kein totes Wissen, sie ist „lebendiges sympathisches Gefühl“, das in Wort und Tat Ausdruck findet.

Hamann ist erstens existenzieller Denker, als solcher fußt er auf Giordano Brunos principium coincidentiae oppositorum[4]), dem

---

[1]) Joh. G. Hamann, her. von Joh. Claaßen. Gütersloh, II. T. S. 61.
[2]) Joh. G. Hamann, a. a. O. S. 59.
[3]) Hamann, a. a. O. 50.
[4]) Kronenberg a. a. O. 272. — Siehe K'ds „Entweder — Oder“, S. 579, wo er auch dies principium Brunos herauszieht.

Grundsatz der konkreten Identität, während die abstrakte Logik sich unter den Satz der abstrakten Identität, des principium contradictionis stellt. „Jene Koinzidenz scheint ihm, wie er selbst sagt, der einzige zureichende Grund aller Widersprüche zu sein.“ Die Sophistik hebt allen Widerspruch auf, wahre Erkenntnis hebt ihn hervor, faßt ihn und sucht ihn zu durchdenken. Echtes Wissen ruht auf dem Glauben. Unser ganzes Dasein, die Existenz aller Dinge muß zunächst geglaubt werden. Der Glaube untersteht nicht der Vernunft, er geschieht nicht aus Gründen.

Das Genie ist die Erscheinung des Göttlichen und Menschlichen in der Form reiner Subjektivität. Alles Göttliche ist auch alles Menschliche.

Für den Verstand bleibt die Wahrheit paradox. Wirft man das Wunderbare weg, so verliert göttliches und menschliches Leben seinen Charakter. Die Liebe zum Wunderbaren ist ihm die „Spannader“ aller poetischen und historischen Kräfte.

Er kämpft gegen den „metaphysischen Ölgötzen“.

Dabei aber ist Hamann kein Mann, den die Wirklichkeit zum Philister gemacht hat, Hamann ist leidenschaftlicher Denker und als solcher ist er ja auch Ironiker. Wie die Natur durch Sinne und Leidenschaften wirkt, so auch das Genie, das nicht Abstraktionen, Steine statt Brot anbietet. Einfälle und Zweifel sind das „summum bonum“ der Vernunft.[1]) Allerdings gibt es Zweifel, die man nur mit einem „Bah“ beantworten kann.

Es sei nur erinnert an die Sokratischen Denkwürdigkeiten[2]), „ein Versuch die Geschichte der Philosophie auf eine lebendigere Art zu studieren“. Ironie, Humor, Sarkasmus ziehen sich durch die Schrift hindurch. „Das Genie und sein Zeitalter“ ist, kurz umschrieben, etwa das Thema. Die Vorrede erscheint geradezu als ein Vorbild der Fragmente im Anfang von „Entweder-Oder“. — Die metaphysische Liebe, die Kalender-, System- und Projektenmacher werden u. a. sehr hart hergenommen. Welchen Eindruck müssen Worte wie diese

[1]) Hamann, her. von Unger 136.

[2]) Diese sind fast vollständig zugänglich in der Ungerschen Ausgabe bei Diederichs.

auf den jungen Dänen gemacht haben; „Wer nicht für ein Schwert alles zu entbehren weiß, ist nicht geschickt zum Dienste der Wahrheit; der werde frühe! ein vernünftiger, brauchbarer, artiger Mann in der Welt, oder lerne Bücklinge machen und Teller lecken."

Ob die Hamannschen Gedanken mit beigetragen haben zu dem Protest, den die Erstlingsschrift K'ds erhebt gegen die Herabwürdigung des Genies in einem Romane Andersens, bleibe hier unentschieden. Mit Macht zieht er her über die ästhetisch-abstrakte Impotenz mit ihrem grandiosen Horizont, „den nicht ein Zweiglein stört!" Er fordert Idealität von dem Dichter, die ihn mit seinem Werke verbindet.

Im Zusammenhang des Gesamtdenkens K'ds sind die Hamannschen Gedanken von großer Bedeutung. Eine Übersicht des Referates in Höffdings Werk genügt, um das zu erkennen. Sie müssen K'd in seinem Ringen mit der Romantik bewegt haben. Er tritt uns hier schon als existenzieller leidenschaftlicher Denker entgegen.

In demselben Sinne konnte ein Studium Fr. H. Jacobis, den K'd in der Nachschrift mit unter die rechnet, denen er am meisten zu verdanken hat, auf K'd wirken. Auch ihm kreist alles um die reine Subjektivität[1]: individuelles und absolutes Ich, Mensch und Gott sind die polaren Gegensätze seines Denkens. „Die Erkenntnis ihrem Inhalt nach ist nicht fähig, das Absolute zu erkennen: das Wahre muß konkret, präsent, nicht aber endlich sein (Kant betrachtet nicht den Inhalt, nur das Erkennen erkennt er als subjektiv)[2], so interpretiert Hegel Jacobi.[3] Bei Kant sind die Kategorien subjektiv, bei Jacobi sind sie nicht nur subjektiv, nein auch bedingt.

Alles vermittelte Wissen greift auf Ursachen zurück, etwas begreifen heißt es verendlichen. Der Verstand begreift nur die Dinge der Natur, nie einen wirklichen Anfang, ein reelles Prinzip irgendeines objektiven Daseins.

Der „ganze Mensch" ist zusammengesetzt aus Bedingtem und Unbedingtem. Beide sind unzertrennlich verbunden, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die des Unbedingten voraussetzt und nur in dieser gegeben sein kann. Wir haben vom Dasein des Unbe-

[1]) Siehe S. 1.
[2]) Geschichte des deutschen Idealismus a. a. O. 287.
[3]) Hegel, Geschichte der Philosophie. Berlin 1884, III 486.

dingten dieselbe, je eine größere Gewißheit als von unserem eigenen Dasein.

Das Übernatürliche kann nur als Tatsache des Bewußtseins gegeben sein. Sie ist durch mein Bewußtsein als solche gesetzt. Dies Bewußtsein ist identisch mit meinem Selbstbewußtsein. Dies unmittelbare Wissen ist Glaube (cogito ergo sum). Was also bei Kant Postulat der praktischen Vernunft war, ist hier als unmittelbares Wissen vorgestellt. Der Glaube bleibt mithin der einzige Weg der Erkenntnis. Er ist im letzten Grunde ein „Geistesgefühl". [1])

Der Schöpfergott ist der Geist, der Mensch ein Anschauen seines außer ihm — erschaffener Geist. [2]) Jacobi hat es nicht mit „reiner Persönlichkeit", „reinem Vermögen" zu tun, nein mit wirklichen Personen, mit wahren Wesen. [3])

Das Höchste kann nur lebendig innerlich ergriffen werden und das wäre unmöglich, wenn es keine ursprüngliche gewisse positive Wahrheit gäbe, die sich ohne aus anderen Erkenntnissen hervorgehende Erkenntnisse und Beweise im Gemüte selbst als die höchste geltend machte. „Im Menschen sind die heiligen Vokale, ohne die die Natur nicht gelesen werden kann." Das Abstrakte ist ein „gemaltes Pferd". Das absolute Ich (Schellings) ist nichts. Er bekämpft einen rein logischen Enthusiasmus. [4])

Nach innen, in die Subjektivität hinein geht für Jacobi der Weg zur Erfassung Gottes, er weist den Weg für K'd, dem geradezu die Subjektivität die Wahrheit ist. Jacobis Stellung zum cogito ergo sum und die daraus für alle Denker, die auf dem Satze Descartes' fußen, resultierende absolute Gewißheit, weist K'd ab. Aber Hamanns und Jacobis Ablehnung bloßer Abstraktionen, des ersteren starke Betonung der Existenz, Jacobis Weisung zur Innerlichkeit in dieser besonderen von der romantischen Innerlichkeit doch verschiedenen Form, die Art, wie Hamann und Jacobi auf gemeinsamer Grundlage, die sich in dem Gemeinbesitz der großen Gegensätze von Ich und Gott, individuellem und absolutem Selbst, Bedingtem und Unbedingtem, und in der Heraushebung der reinen Subjektivität ausspricht, die

[1]) Geschichte des Deutschen Idealismus 291.
[2]) Fr. H. Jacobi, Von den göttlichen Dingen. Berlin 1811 S. 15.
[3]) Ebenda S. 71.
[4]) Ebenda S. 105.

Einigung dieser großen Gegensätze anstreben, das sind Momente, ohne die K'd nicht erfaßt wird: Grundbestandteile seines Denkens entwickeln sich auf diesen Voraussetzungen.

Ein Zug des existenziellen Denkens unseres Dänen weist wohl wieder zurück auf die Romantik, gegen die ja sonst die hier entwickelten Bestände von Gedanken durch K'd ins Feld geführt werden. Der Begriff des „Werdens" ist ein urromantischer.[1]) Er ist es, den K'd tief in sein Bewußtsein eingesenkt hat, und der ihn für immer von einer absoluten Gewißheit der Erkenntnis abschneidet. Der eigentliche Entdecker und erste Bearbeiter dieses Begriffes ist Friedrich Schlegel. Er gewinnt ihn aus der Geschichte. In Stufen vollzieht sich „die Bildung" für ihn. Die Antike ist ein in sich geschlossener Kreis, die moderne Bildung ist ein ewiges Werden, ihr liegt im Gegensatze zu jener eine universale Religion zugrunde. Dies Werden bewegt sich hin zur unendlichen Perfektion (im Sinne Condorcets). Im System des unendlichen Fortschrittes löst sich für Friedrich allein das Rätsel, daß die Natur in keiner Zeit von der Freiheit vertilgt, daß das Unendliche in keiner Zeit wirklich werden kann.

Für den Schlegel der Kölner Zeit ist das „Werden" die einzige Möglichkeit, Natur, Mensch und Gott zu erklären. — Dieses Stück des Denkens K'ds stammt offenbar aus der Romantik, er erkennt auch das Streben der Romantik, aus der Ruhe des Seins in die Bewegung des Werdens zu kommen, an (siehe oben z. B. 56). Sonst geht die Befruchtung seines existenziellen Denkens von Hamann und Jacobi aus.

Schon seine Erstlingsschrift drängt hin auf „Fülle des Daseins" in der poetischen Schöpfung. Er schmäht u. a. eine Politik, die der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Das ist ein Attentat! Hegels Negativität allerdings birgt ihm hier noch Kraft, Bewegungskraft, das Positive aus sich herauszusetzen.

Wie in der „Ironie" dem Spielen der Romantik mit der gegebenen Wirklichkeit, die vernichtet, und der höheren, die gegeben werden soll, der Ernst der Wirklichkeit selbst, mit der sich nicht spassen läßt, die teils als Gabe teils als Aufgabe gegeben ist, entgegengesetzt wird, darauf kann hier nur verwiesen werden.

---

[1]) Lederhogen, Schlegels Geschichtsphilosophie a. a. O. 2, 267, 94.

Hamann und Jacobi dürfen als die Männer gelten, die K'd in der Überwindung der Romantik unschätzbare Dienste erwiesen haben.

„Negativität" ist der andere Punkt, auf den sich die K'dsche Kritik der Romantik konzentriert. Hier deckt sich das Urteil des jungen Dänen mit dem Hegels. Schon hier fällt es auf, daß das Verhältnis K'ds zu Hegel nicht einfach in der Kontroverse K'd kontra Hegel erschöpft ist. Hier muß auch wieder tiefer gegraben werden als das z. B. in Höffdings Werk geschehen ist. Nur eine kurze Beleuchtung ihres Verhältnisses sei hier gestattet. Eine gründliche historische Untersuchung desselben ist als Fortsetzung dieser Arbeit gedacht. —

Eine Berührung mit Hegel mußte dem kühn aufstrebenden Sören K'd intensive Eindrücke geben. Weder Hegel noch K'd ist damit gedient, daß man lächelnd auf Hegels Gedankenwelt hinsieht. Die gewaltige geistige Tat K'ds in seiner „Nachschrift", die den Bemühungen des Verlages Diederichs zufolge nun auch in Kürze in Deutschland der gelehrten Welt zugänglich gemacht wird, ist nicht ein Werk, das nur oberflächliche Bekanntschaft mit dem Denken Hegels verrät, sondern das in jeder Zeile getragen ist von genauer Kenntnis und Einfühlung in den größten deutschen philosophischen Systematiker, der bisher gelebt. Strauß mußte K'd von vornherein abstoßen, Hegel vermochte ihn in seinen Bann zu ziehen. Hegels sichere Art, seine schwäbische Festigkeit wirkt noch heut wohltuend auf junge elastische Geister. Und doch welche Freiheit nahm sich der jugendliche Hegel z. B. gegenüber dem Christentum und seinen Quellen heraus — seine theologischen Jugendschriften verraten es uns.[1]) Aber er ist nicht seicht. Er trägt pantheistisch-ästhetische, zuerst vor allem kantische Gesichtspunkte in das Leben Jesu hinein. Aber er behält einen Grad von Tiefe, den Arbeiten ähnlicher Art sonst leicht vermissen lassen. Die gedrungene Form läßt scharfe Präzision des Gedankens anklingen. Ein zäher Denkerwille steckt schon hinter diesen jugendlichen Werken.

Im Hintergrunde seiner späteren Philosophie steht denn auch der volle Reichtum historischer Realität.

[1]) Siehe Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, Berlin 1905 u. Hegel, Leben Jesu, her. von P. Roques, Jena 1906.

Da wo später der Geist übergreift über die Objektivität, wo das Leben des selbstbewußten Geistes das niedere konkrete Dasein zum unscheinbaren Moment herabsinken läßt, wo ihm, was vorher Sache[1]) war, zur Spur wird, wo alles Dasein logisches Dasein wird, — selbst da ist Hegel kein Verräter der Wirklichkeit wie der Stoiker oder Skeptiker. Er deklariert ja eben nicht nur die Wirklichkeit der Vernunft, sondern auch die Vernünftigkeit der Wirklichkeit.

Ohne Frage stehen sich letzten Endes der objektive Idealismus Hegels und die den subjektiven Idealismus bis in die Tiefe der Innerichkeit drängende und mit der Fülle persönlichen Lebens erfüllende Anschauungswelt K'ds antipodisch entgegen, aber dies sich scheinbar schroff entgegenstehende Denken wächst doch in der gleichen Muttererde, aus der Kant, Fichte, Schelling, Schiller Kraft gezogen hatten. Ein gewisser gemeinsamer Boden ist doch da. — Indes das führt zu weit ab. Was war Hegel positiv in bezug auf die Überwindung der Romantik für Kierkegaard?

Er trat ihm als ein Denker von gewaltiger moralischer Kraft und Energie entgegen. Dem gibt K'd in seiner öfters erwähnten Erstlingsschrift offenen Ausdruck.

Hegels[2]) Kritik der Romantik — an sich zwar nicht sehr gerecht — traf genau die schwachen Punkte der Romantik: vor allem wandte sie sich gegen die Ironie und ihre völlig unbegrenzte Subjektivität, die alles zum Schein machen kann.

Die Sehnsuchtsphilosopie des Novalis stellt er mit furchtbar-sarkastischen Trockenheit an den Pranger.

Fichte ist ihm der Urheber der ganzen romantischen Verirrung. Er schließt den endlichen Geist durch sein notwendiges „Außer-sich" in einen Zirkel ein, aus dem er nie herauskommen kann.

Es sind berühmte Stellen der Phänomenologie und der Religionsphilosophie, in denen er polemisiert gegen die Romantik — sowohl die eigentliche als die, die in Schleiermacher und Schelling mehr indirekt nachwirkte. Man vergleiche die Vorrede zur Phän. des Geistes 1—49, ferner das bekannte Kapitel vom „unglücklichen Bewußtsein" 139 ff. in der Zentenarausgabe, die G. Lasson besorgt hat. Die

[1]) Hegel, Phänomenologie d. G., her. von Lasson. Leipzig 1907, 19.
[2]) Geschichte der Philosophie a. a. O. III 580.

Religionsphilosophe, die Drews neu herausgegeben hat, enthält von Seite 75 ab die Polemik gegen Schleiermacher.

Der Sinn der Zeit ist umgekehrt wie der der Antike im Irdischen festgewurzelt, er sehnt sich wie der müde Wanderer in der Wüste nach einem Trunk Wassers — nur nach einem Gefühl von Gott.[1]) Man bleibt im Übel. Man schwärmt. Die Philosophie wird „erbaulich".

Das „prophetische" Reden hält sich für tief. Es gebricht ihm alle Bestimmtheit. Es fürchtet die Reflexion. „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut." — Bekannt sind die Schwertstreiche Hegels gegen Schelling und „seine[2]) Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt". Bekannt ist das Wort von der Nacht, „in der alle Kühe schwarz sind". Man höre seine Worte gegen Novalis: „Das[3]) Denken wird hier gestaltloses Sausen . . . oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe kommt. — Das reine Gemüt bleibt in schmerzhafter Entzweiung."

Am Grab seines Lebens bleibt das Bewußtsein stehen.

Erst die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein. Hierin ist Hegels Idealismus gegeben; ihm ist der subjektive Idealismus „leer". Braucht er doch zu seiner Erfüllung eines fremden Anstoßes.

Wie wendet sich Hegel gegen die Subjektivität Schleiermachers, die nur Zufälligkeit ist, wohl zu trennen von der freieren Form der Subjektivität des Geistes in seiner höchsten Intensität als sich selbst bestimmende Persönlichkeit.[4]) Ist Religion nichts als Gefühl, so verglimmt sie zum Verstellungslosen wie zum Handlungslosen. Der Mensch ist Geist — im Gefühl zugleich wissend — und er weiß von sich, indem er sich aus der unmittelbaren Identität mit Bestimmtheit zurücknimmt; Empfindung und Gefühl wird geschwächt, wenn der Geist zerstreut ist; die Innerlichkeit muß durch Gedanke und Einsicht vermittelt sein.

[1]) Hegel, Phänomenologie des Geistes a. a. O. 8.
[2]) Ebenda 143.
[3]) Ebenda 19.
[4]) Hegel, Religions-Philosophie, gek. herausg. von Drews 75.

Vernünftiger und zufälliger Wille sind zwei ganz verschiedene Dinge. Der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriff. Das Gefühl ist so beliebt, weil es die Partikularität sichert gegen alles objektive Denken.

K'd erkennt das große Verdienst an, das sich Hegel im Kampf gegen die Anmaßungen der Romantik erwarb. Er wollte, sagt er,[1]) die verlorenen Söhne der Spekulation wieder heimholen. Seine Mittel seien allerdings nicht immer ganz einwandfrei gewesen — seine Stimme war oft barsch wie die eines Schulmeisters. Sie machten ihm viel Schwierigkeiten. Aber im ganzen ist ihm rechtzugeben gegen die Schlegel, trotzdem er sich in seinem Eifer an dem Wesen der Ironie versah. K'd bewundert den Ernst, womit Hegel auftrat, so daß man, wie er sagt, manche Entwicklung Hegels nicht ohne große Erbauung und Stärkung lesen kann. Hegel hebt die Negativität der Romantik heraus und in fast allen Momenten schließt sich K'd nicht gerade sklavisch, sondern immer Licht und Schatten verteilend, an ihn an.

Es ist keine Frage, daß Hegel auf K'd einen äußerst wohltätigen Einfluß ausübte, indem er ihn die Romantik — zwar in greller Beleuchtung — nach ihren Fehlern hin sehen ließ.

Er ist's, der K'd ohne Frage an der Gefahr, die in Schleiermacher auch ihn bedrohte, vorbeihalf und ihn den Geist in seiner Kraft und Tiefe erfassen ließ. Hier trennen sich dann die Wege. Hegel „schreitet fort" zur höheren Logik. K'd stößt in der Durchreflektierung seiner Subjektivität auf das Paradox der Sünde und sucht aus dieser innerlichen Tiefe die Gnade Gottes in Christo Jesu.

Hier und da finden sich in K'ds Schriften, sowohl in den sogenannten ästhetischen, als den religiösen, vor allem in seiner „Nachschrift" historische Durchblicke. Er faßt große geschichtliche Epochen unter einheitlichen Ideen zusammen. Er verliert sich nicht in Details. Sei es, daß er das Griechentum, sei es, daß er das Mittelalter, sei es, daß er die Aufklärung, sei es, daß er die Romantik vor Augen stellt, er gestaltet stets unter großen Gesichtspunkten. Die sichere Ruhe des

---

[1]) Ironie a. a. O. 338.

Gedankens weilt über der Darstellung. Das Große, das Bedeutungsvolle schaut uns entgegen. — Hierin hat er von Hegel gelernt. Die Charakteristik der historischen Persönlichkeit in ihrer Einzelheit war die Gabe Schlegels. Man denke nur an die Zeichnung Lessings. Hegel sucht, indem er sich durch die Geschichte des Christentums vor allem in ihren Anfängen durcharbeitet nach einem einheitlichen Begriff, einem absoluten Inhalt für seine Vernunft. Das macht ihn zum Meister der Geschichtsdarstellung in großen Zügen.

Dankbar erkennt K'd in seiner Ironie die Verdienste Hegels in der Richtung an. Er erfreut sich wieder und wieder an der Prägnanz der Gedanken. Hegel zerbricht nicht, er begreift die Vorzeit. Er sammelt das Mannigfaltige unter Begriffen.[1]) Er sieht, wie Hegel sich mit ungeheurer Geistesintensität auf die Hauptsache konzentriert.

Natürlich kann K'd eine Kritik nicht unterdrücken. Mit feiner Ironie nennt er ihn „den Generalfeldmarschall der Geschichte". Leicht sei er geneigt das Detail zu überfliegen. „Und wenn die bekümmerten Haruspices (hier die philologischen Interpreten) melden, daß die Hühner nicht fressen wollen, so antwortet er mit Appius Claudius: „so sollen sie saufen," und wirft sie über Bord. Er benutzt als einzigen Platonischen Dialog zur Darstellung der Sokratischen Methode den Menon. Xenophons Memorabilien und Apologie stellt er gleichwertig als Quelle der Apologie Platos zur Seite. Schleiermachers bekannte[2]) Platohypothese findet gar keine Gnade vor seinen Augen.

Wenn die historischen Ereignisse in Parade aufgestellt sind, dann fühlt er seine Stellung als General der Weltgeschichte, um Zeit zu fassen zu einem mehr als königlichen Blick, den er über sie hingleiten läßt.

Hegels Grenze ist das reine persönliche Leben, hier findet die Wissenschaft des „idem per idem" verschlossene Türen.

Da Hegel hier nicht mit F. A. Lange[3]) als Begriffsromantiker aufgefaßt wird, sein System nicht als dichterische Metaphysik, sondern

[1]) Ironie a. a. O. 281, 350.

[2]) Sie basiert auf sukzessiver Einordnung der Platonischen Dialoge unter eine leitende Idee.

[3]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus.

als Versuch, Kant unter der Gewinnung eines Kreditivs[1]) für die reine praktische Vernunft, aus der geschichtlichen Wirklichkeit zu vollenden, so gehört eine weitere Ausführung der Beziehung zwischen ihm und K'd nicht mehr in diesen Rahmen.

Die vorliegende Darstellung hat den Werdegang S. K'ds darzustellen versucht bis zu dem Punkte, wo er auf den Boden tritt, auf dem von Werden nicht mehr im Vollsinne des Wortes geredet werden kann, wo er geworden ist, um als selbständiger Denker — als existenzieller, leidenschaftlicher Denker, als ein Mann, der den Sturm und Drang romantischen Fühlens und Dichtens, was hier im ganz eigentlichen Sinne zu nehmen ist, hinter sich hat, in den Kampf zu treten, zwar noch wachsend an seiner Aufgabe und durch seine Aufgabe, aber doch nur in einer Richtung.

Die Arbeit führt bis an die Schwelle, von der wir K'ds Lebenswerk sich erheben sehen. Hegels Philosophie ist es, mit der er sich auseinandersetzt: selbst nicht ohne eine Zeit, wo man ihn Hegelianer hätte nennen können, wird er ihm zum großen Gegner. Doch das gehört nicht mehr hierher.

---

[1]) Siehe Brunstädts Einleitung zu Hegels Philosophie der Geschichte. Leipzig, Reclam, S. 17 ff.

Lebenslauf.

Ich, Gerhard Niedermeyer, wurde am 8. November 1879 zu Berlin als Sohn des Musiklehrers Ludolf Niedermeyer und seiner Gattin Alice, geborene Nieczkowska, geboren. — Nachdem ich in Berlin die gymnasiale Ausbildung erhalten und 1898 am Askanischen Gymnasium mein Abschlußexamen bestanden hatte, bezog ich im Herbst dieses Jahres die Universität Berlin, um zunächst alte Sprachen zu studieren. $1^1/_2$ Jahre lang widmete ich mich unter der Leitung der Herren Professoren Dr. M. von Wilamowitz-Möllendorf und Dr. Diels dem Studium vor allem des Griechentums. In Wien setzte ich meine Studien fort; wertvolle Anregungen brachten mir die Vorlesungen und das Seminar vor allem der Herren Professoren Dr. von Arnim und Dr. Hauler.

Während meiner drei Wiener Semester war ich gleichzeitig bei der ev. theologischen Fakultät inskribiert, wo ich vor allem die Professoren DDr. Feine, D. Sellin und Dr. Lösche hörte. Mit reger Dankbarkeit denke ich an die kirchenhistorischen Vorlesungen, die ich auf der katholisch-theologischen Fakultät bei Professor Dr. Ehrhardt hörte. Auch an den Seminarübungen des genannten Herrn nahm ich mit großem Interesse teil.

Meine letzten drei Studiensemester verbrachte ich in Halle als Mitglied des Tholuckkonviktes. Bleibende Anregungen brachten mir die Vorlesungen der Herren Professoren D. Kähler, D. Lütgert, D. Rothstein, D. Haupt und D. Warnecke. Auch die Übungen im Konvikte, die P. Jäger leitete, boten mir viel Wertvolles.

Nach fünfjähriger praktisch-sozialer Tätigkeit, während der ich zwei soziale Anstalten leitete, wandte ich mich aufs neue durch meine Berufung zum Sekretär der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung dazu veranlaßt wissenschaftlichen Studien zu, zu deren erneuter Inangriffnahme mir meine Beschäftigung mit Kierkegaard eine Handhabe bot.

Allen genannten Professoren, vor allem auch Herrn Professor Dr. Falckenberg und Professor Dr. Hensel, die mich zur historischen Arbeit an Kierkegaard aufforderten, weiß ich mich zu aufrichtigem Dank verpflichtet.